
آفاق المحتمل
د. رجب الحصادي
منشورات
جامعة قاريونس
بنغازي

الإهداء

أستاذي الفاضل ، سليمان .

تعتري الفطن إلى لحن الأغيار عزة استعلاء ، يقدر قدرها - عن علم - نزر قلال ، ويهابها - عن جهل - أشباه رجال ..

لكنك حين يلحن الآخرون في حضرتك ، تكتفي - حياء ومخافة أن يتنبه من لم يتنبه - بترديد ما قد أبانوا عنه ، بعد أن تكون قومت ما اعوج منه ، حتى ليخيل لسامعك أنك إنما تبدى الإعجاب ببيانهم ..

إلى مثلك تهدى درر الأسفار ، فكيف تستكثر عليك بضعة أفكار ، ما كان لصاحبها أن يفصح عنها - كما أفصح عنها - لولا ما علمته من أسرار ..

فإليك ، حنانيك ، بحسك المستتر في سريرتك ، أهدي هذا الكتاب ، اعترافاً بقدرك ، وعرفاناً بفضلك .

الفهرس

استهلال

في وسع المرء أن يحمّل لفظ الاحتمال ما عنّ له من دلالات، فعلى المستوى العملي، لا حد يحد الاحتمال سوى قصور الخيال، وعلى المستوى المنطقي، لا حد يحد الاحتمال سوى قيود المحال، والمحال مفهوم لا تتعين ماصدقاته إلاّ فيما يختص بخصائص متناقضة، ولذا فإنه غير قابل حتى لمجرد التصور.

من هذا المنظور، يحتمل كل أمر يكون بمقدور أي خيال تصور إمكان تحققه، ولهذا السبب، يتجذر مفهوم الاحتمال في شتى أوجه نشاط البشر؛ في الفن بمختلف ضروبه، وفي الفلسفة على تنوع نزعاتها، وفي العلم على رفضه الصريح لكل ما لا يرتد إلى أصول حسية.

هكذا يتسنى للفنان أن يبوح ـ عبر ما كان يمكن أن يكون ـ عن قدراته على إعمال ملكات التخيل والحدس والوجدان، ويتسنى للفيلسوف أن يتخذ من مفهوم الاحتمال مطية يرتاد من على صهوتها مجاهل ما كان يمكن أن تكون عليه خبرات البشر لو كانت قدراتهم الذهنية مغايرة لما هي عليه، قدر ما يتسنى للعالم أن يحقق به تلك الوثبة التي يقفز عبرها من مجموع ما يلاحظ من ظواهر إلى الفروض التي يحدس قدرتها على استكناه ما سيحدث منها.

والواقع أن تمرد المرء على ثوابت العقل والعرف والعادة لا يتم إلاّ بعد أن يكون فى وضع سيكولوجى يتهيأ بمقتضاه لقبول ما كان مجرد احتمال منطقى، وما الإبداع الناتج عن حركات التمرد الأصيلة التى تمارس فى مختلف أوجه نشاط البشر إلا تحقق عينى لذلك الاحتمال؛ لكنه تحقق يتطلب قدرات فائقة، ولا يقدر عليه إلا نزر يسير منهم؛ فليس كل محتمل بقابل لأن يعبر عن إبداع أصيل، ولولا المشقة ـ فيما يقول المتبنى ـ ساد الناس كلهم.

لا جدوى إذن من الحديث عن الإبداع فى مقام لا يتسع لنقاش الأمر المتعلق بتحديد طبائع تلك الإمكانات التى تستحق عناء التحقق، وكما يؤكد نيكوس كازنتزاكى فى سيرته الذاتية: «لا شئ مؤكد مسبقاً فى أى عمل إبداعى؛ فقد يكون المستقبل كارثة شاملة، وقد يكون حلاً وسطاً، لكنه قد يكون أيضاً انتصاراً للنَفَس الخلاق» (كازانتزاكى (2) ص 143).

على ذلك، فثمة من يرى فى مفهوم الاحتمال آية ـ أى آية ـ على قصور قدرات البشر ومحدودية معارفهم؛ فأن تقرر احتمال حدوث أمر هو أن تعجز عن الجزم بوقوعه، وأن تعجز عن الجزم بوقوعه هو أن تذعن للجهل بكنهه. ولأن العلاقات العلية التى تقنن مختلف ظواهر الكون تقوم ـ وفق وجهة النظر هذه ـ بشكل يحتم حدوثها على نمط لا بديل له، فإن الحديث عن الاحتمال ـ فى السياقات الإبستمولوجية ـ إنما يعبر عن عدم دراية البشر بطبائع تلك العلاقات. هذه هى الحتمية المنطقية (Physical determinism) التى أخذ بها فلاسفة من أمثال لابلاس وديكارت، ورفضهاالعلم المعاصر دون أن يألو فلاسفة هذا العلم جهداً فى تبيان مترتبات رفضها المؤسية.

ومهما يكن من أمر، فإن الاحتمال يتبوأ فى علم المنطق الاستقرائى منزلة خاصة، ففى غياب نظرية تحدد احتمالات النتائج ـ فى حال توفر أشراط بعينها ـ لاسبيل لحسم الجدل الممكن قيامه حول مشروعية أى برهان استقرائى. ولأن عقلانية الاعتداد بأية نظرية علمية ـ كعقلانية القيام بأى سلوك ـ رهن بحسم مثل ذلك الجدل،

يتخذ مفهوم الاحتمال في هذا السياق صبغة معيارية خالصة (Pure normative character). بكلمات أخرى، فإن العجز عن تعيير الاحتمال بطريقة تمكن من صياغة قواعد استقرائية صحيحة (Sound inductive rules) يستلزم بدوره العجز عن تسويغ أوجه النشاط العلمي كافة، قدر ما يستلزم العجز عن التمييز بين السلوكيات العقلانية والسلوكيات الرعناء.

فضلاً عن ذلك، فإنه بمقدورنا اعتبار معارف كل واحد منا بوصفها معبرة عن قضايا يتم عبرها تحديد ما يحتمل حدوثه، فمعارفنا ـ على حد تعبير كارل بوبر ـ تحدد «آفاق توقعاتنا» (Our horizons of expectations)؛ وما الحديث عن «التكيف» في سياق علم الاجتماع وعلم النفس إلا حديث عن السبل التي يستحدثها البشر ـ جماعات ووحداناً ـ كيما يتسنى لهم تعديل آفاق توقعاتهم لجعل سلوكياتهم متسقة وما ترغمهم البيأة والأعراف والحاجات السيكولوجية على الإذعان إليه؛ وما الحديث عن «التحقق الملاحظي» (Observational verification) في سياق المنهج العلمي إلا حديث عن وجوب اختبار آفاق توقعات العلماء التي تتعين عادة فيما يخمنون من فروض ونظريات؛ وما الحديث عن «النماذج المثلى» (Paradigmatic exemplars) و«التحولات الجشتالتيه» (Gestalt shifts) وتعدد المعايير الثقافية» في سياق علم تطور الأفكار، إلا تأكيد على اختلاف توقعات البشر وعلى الصعوبات السيكوسوسيولوجية (Psycho-sociological difficulties) التي تحول دون اتساقها.

هكذا نكتشف في دلالة مفهوم آفاق التوقعات ـ الذي يعول بشكل مباشر على مفهوم الاحتمال ـ سبيلاً ملائماً للإفصاح عن مختلف النزعات النفسية والاجتماعية والمنهجية والفلسفية، وهكذا تتشظى محاور هذا المفهوم الأخير لدرجة يكاد معها كل نشاط بشري أن يجد له فيه موطئ قدم.

هذا بالضبط هو مسوغ تعدد محاور هذا الكتاب، على كونه يعول على مركز عود ثابت ومستمر، ولعلني لا أذيع سراً إن قلت إن فصوله قد كتبت في مناسبات مختلفة

وأزمنة متباعدة، فالقارئ لا محالة سيتحسس من عناوينها أنه لا يعدو أن يكون جمعاً لشذرات لا يجمع بينها سوى كونها قد ألفت من قبل شخص واحد، ولا يوحد نهجها سوى كونه ذا صبغة فلسفية خالصة.

على ذلك، ففى وسع القارئ المتعاطف أن يستمع - بقليل من التركيز - إلى نغمة سائدة، وبمقدوره أن يستبين - بحد أدنى من الجهد - كيف يتواتر الحديث عن «آفاق المحتمل»، وكيف يتم التوكيد على ثراء هذا المفهوم وقدرته المتميزة على التعلق بأوجه نشاط البشر كافة. وفى واقع الأمر، فإننى إخال - ونفسى توجس خيفة من الشطط - أن مفهوم الاحتمال يتعلق بشكل أو بآخر ببشرية البشر، وأن الحديث عنه فى سياق الحديث عن كائنات أقل أو أكثر قدرة منهم يعوزه المعنى؛ فليس ثمة محتمل فى حيوات الحيوان، وليس ثمة محتمل عند ذلك الكائن الكلى العلم والقدرة؛ لقد خلق الله المحتمل يوم خلق الإنسان!

* * *

اعتراف

أعترف أمامكم - فى غير ما خجل - بأننى عادة ما أقع فى غرام اللفظة على حساب وضوح الفكرة؛ وأعترف أمامكم - فى غير ما أسف - بأننى على استعداد تام للتضحية بالفهم إذا كان مطلبه قدراً من الإيضاح يتخذ من الكلمات الشائعة سبيلاً للإفصاح. وإذا كان الفنان الحقيقى يضحى بالحقيقة قرباناً للجمال، فما لى لا أضحى بالفهم تزلفاً إليه؟

وكأنى بالفكرة - حين أعمد إلى الوقوع فى ذاك الغرام - تدافع عن حياض ألفاظها بواق من اللبس وستر من الإبهام. ويعلم الله - وبعض الأصدقاء - أننى أكابد ما أكابد بحثاً عن ألفاظ بكر لم يطمثهن من قبل لسان أو جنان، مخافة أن أقول ما أقول فى إزار حائل اللون، أو إهاب اعتادت - فازدرت - رؤياه العيون.

لكل هذا ترانى أتوشح بالتلميح إذا كان فى التصريح أدنى أذى لذلك الحس البلاغى المستسر فى سرائرنا؛ ولكل هذا يعترينى شعور غامض بأنه يتعين أن تكون للفلسفة لغتها التى تختص بها دون سائر الأنشطة اللسانية. فى الفلسفة ثمة شئ مقدس لا أدرى له كنهاً، لكننى أجد فى الوضوح المبتذل ضرباً من ضروب انتهاك حرمته.

* * *

الفصل الأول

مفهوم الاحتمال

«لا شئ أثقل على العقل من المنطق ؛ ولا شئ أكثر أهمية منه».

«ول ديورانت»

الاحتمال (Probability) مفهوم رياضى فلسفى يكتنفه الغموض، ولعل هذا مايفسر إحجام كثير من المفكرين عن محاولة طرح تحليل متكامل يميط اللثام عن طبائع السياقات التى يرد فيها. وبوصفه مفهوماً فلسفياً، يثير الاحتمال إشكاليات متعددة يمكن التعبير عن بعضها منها بصيغ التساؤلات التالية:

* ما الشكول اللغوية التى يتسنى لنا بها الإفصاح عن دلالة مفهوم الاحتمال وما طبيعة الماصدقات التى يتعين فيها؟

* ما الفرق - إن كان ثمة فرق - بين الاحتمال والإمكان والجواز والإباحة والترجيح، وما طبيعة العلاقات المنطقية التى تقوم بين مفهوم الاحتمال ومفاهيم الاستحالة والامتناع والضرورة واليقين وما فى حكمها من مفاهيم؟

* ما الخصائص الفلسفية التى يختص بها الاحتمال؟ وهل يعد - على سبيل المثال - مفهوماً معتماً أو شفافاً، وهل يعبر عن فكرة إبستمولوجية أو أنطولوجية، وهل يعد خاصية مطلقة أو نسبية؟

* ما المبادئ المنطقية التى يتوجب أن تلتزم بها نظريات الاحتمال الرياضية كيما تكون متسقة وأحكام البداهة؟

فى هذا المقام، سوف أحاول طرح إجابات مبتسرة عن بعض تلك الأسئلة بشكل أبعد ما يكون عن الجزمية، وذلك على اعتبار أن درايتى بمفهوم الاحتمال لا تخوّل لى حق إصدار أحكام تحسم أمرها، فضلاً عن كون الأدبيات التى كتبت فى هذا الخصوص، والتى تمكنت من الاطلاع عليها والإفادة منها، غاية فى المحدودية.

* * *

فى العربية - تتخذ التعبيرات التى يتم عبر الإفصاح عن مفهوم الاحتمال شكولاً متعددة، نذكر منها:

- يحتمل أن...، محتمل أن...، من المحتمل أن...، هناك احتمال أن...
- احتمال (كذا) هو (ن٪)، احتمال (كذا) ضعيف، احتمال (كذا) كبير...
- احتمال (هذا) أكثر من احتمال (ذاك)، احمتال (ذاك) مساوٍ لاحتمال (هذا)، احتمال (هذا) أقل من احتمال (ذاك).

أما فى الإنجليزية، فعادة ما تستعمل التعبيرات التالية:

- It is probable that..., Probably..., the probability of (so and so) is (n%).
- There is a slight probability that,...
- (x) is more probable than (y), (y) is less probable than (x), the probability of (x) equals the probability of (y).

وبخصوص الماصدقات التى يتعين فيها مفهوم الاحتمال، فقد يستبان من السياقات سالفة الذكر ما يلى:

* قد يكون المحتمل وقوع حادثة (أو حدوث واقعة)، ومثال ذلك قولنا «إن هناك احتمالاً ضئيلاً فى أن يفوز كلينتون ثانية بانتخابات الرئاسة الأمريكية».

* وقد يكون المحتمل اتصاف شئ بخاصية أحادية بعينها، كما فى قولنا «من المحتمل أن يكون المانع خيراً»، وقد يكون اتصاف شئ بخاصية ثنائية أو ثلاثية، بمعنى أن تقوم بينه وبين أى عدد من الأشياء علاقة بعينها، كما فى قولنا «إنه من المحتمل أن يكون زيد أكبر سناً من إخوته».

* وأخيراً قد يكون المحتمل صدق (أو بطلان) قضية ما، كما فى قولنا «إن احتمال صدق القضية القائلة بعودة مذنب هيلى احتمال جد ضئيل».

ولأن حدوث الواقعة قابل ـ على المستوى المنطقى ـ لأن يعبر عنه بصياغة تقرر اتصاف شئ بخاصية ما (فعل سبيل المثال، يمكن التعبير عن الحدث المتعلق بفوز كلينتون بصياغة تتحدث عن اختصاصه بخاصية الفوز)؛ ولأن القول باحتمال صدق أية قضية إنما يتكافأ ـ على ذلك المستوى ـ مع القول باحتمال حدوث الواقعة التى تقرر تلك القضية حدوثها؛ فإن لنا ـ بوجه عام ـ أن نقول إن مفهوم الاحتمال يتعين فى تلك الماصدقات التى تعزى إليها خصائص بعينها. باختصار شديد، فإن المحتمل ـ كغير المحتمل ـ لا يعدو أن يكون اختصاص شئ ما بخاصية ما أحادية كانت أو متعددة.

من جهة أخرى، فإن سلامة التعبير القائل بأن «س تعد أكثر ـ أو أقل ـ احتمالاً من ص» تنبئ عن كون ألفاظ الاحتمال قابلة لأن ترد فى سياقات أفعل التفضيل، الأمر الذى يشير بدوره إلى نسبية مفهوم الاحتمال وعدم مطلقيته. والواقع أن كون احتمال اختصاص أى شيئين بأية خاصية قابلاً للتكميم (Quantifiable)، هو علة إمكان المقارنة بينهما، ومسوغ نسبية مفهوم الاحتمال.

وفى هذا الخصوص، نلاحظ وجود فارق - قد يكون جوهرياً - بين مفهومى الاحتمال (probability) والإمكان (possibility)؛ فالإمكان - فيما يبدو - غير قابل لأن يرد فى سياقات أفعل التفضيل، ولذا قد لا يستساغ القول - بالعربية - إن (س) تعد أكثر - أو أقل - إمكاناً من (ص).

فى اللغة الإنجليزية، الأمر أكثر صراحة؛ يقرر إرك بارتردج فى معجمه الخاص بالاستعمالات الصحيحة والاستعمالات الخاطئة، «أن الشئ إما أن يكون ممكناً أو مستحيلاً... ولا يصح القول بأن (س) تعد أكثر إمكاناً من (ص)» (Partridge, p. 152, p. 78).

بيد أن هذا لا يعنى عدم وجود أية علاقة منطقية بين الاحتمال والإمكان؛ ذلك أن كل ممكن محتمل، وكل محتمل ممكن. الفارق يكمن فى كون الإمكان غير قابل للتحديد الكمى - لا سيما فى الإنجليزية - فى حين أن الاحتمال قابل للتكميم. إن الاحتمال قد يكون ضئيلاً جداً، وقد يكون ضئيلاً فحسب، وقد يكون عظيماً، وقد يكون عظيماً جداً؛ وفى حال اتصافه بأى من هذه الخصائص، فإن علاقته المنطقية بالإمكان تتخذ أوضاعاً متباينة. هنا يظل كل محتمل - مهما كان قدر احتماله - ممكناً، ولكن ليس بالبمقدور أن نقرر بوجه عام أن كل ممكن محتمل - مهما كان قدر احتماله.

الاستحالة (impossibility) نقيض الإمكان، الأمر الذى يعنى أن اتصاف أى شئ بأية خاصية إما أن يكون ممكناً أو مستحيلاً، قدر ما يعنى أن الوسط بين هذين البديلين مرفوع، وأن الجمع بينهما إحالة منطقية (Contradiction).

وعلى نحو مشابه، يعد الاحتمال (improbability) نقيضاً للاحتمال، فاتصاف أى شئ بأية خاصية إما أن يكون محتملاً أو غير محتمل، والوسط بين هذين البديلين مرفوع، والجمع بينهما محال.

على ذلك، فإن الوسط بين الاحتمال المكمم وعدم الاحتمال ليس مرفوعاً - رغم أن الجمع بينهما محال ما لم يكن قدر الاحتمال صفراً - ولذا فإنه ليس لنا أن نقول -

على سبيل المثال - إن اتصاف أى شئ بخاصية ما إما أن يكون محتملاً احتمالاً ضئيلاً أو غير محتمل على الإطلاق. باختصار، فإن العلاقة بين ذينك المفهومين هى علاقة تقابل (Contradictories) - وقد تكون علاقة تكافؤ (equivalence) - لكنها ليست علاقة تناقض.

فى المقابل، فإن العلاقة المنطقية القائمة بين مفهومى الاستحالة (أو أى نقيض من نقائض الإمكان) وعدم الاحتمال، ليست بوضوح العلاقات سالفة الذكر، بل تستدعى طرح بعض التعريفات والتمييزات.

عادة ما يميز المناطقة بين ثلاثة أنواع من الاحتمال:

- الاحتمال الاستقرائى (Inductive Probability).
- الاحتمال المعرفى (Epistemic Probability).
- الاحتمال الإحصائى (Stastical Probability).

الاحتمال الاستقرائى هو احتمال صدق قضية ما - بوصفها نتيجة - نسبة لمجموعة من المقدمات التى يفترض صدقها دون جدل. ولتوضيح هذا التعريف وتبيان مترتباته، اعتبر البرهان الاستقرائى التالى:

80٪ من أعضاء هيأة الأمم المتحدة يعارضون التدخل الأمريكى فى الصومال.

ممثل الجابون عضو فى هذه الهيأة.

ممثل الجابون يعارض التدخل الأمريكى فى الصومال.

هنا نجد أن الاحتمال الاستقرائى لهذه النتيجة عظيم جداً؛ بيد أن ذلك لا يعنى أن قدر احتمالها - بذاتها - على الدرجة المشار إليها. إنه يعنى فحسب أن احتمالها عظيم جداً فى حال افترض صدق المقدمتين اللتين تستند عليهما، وآية ذلك أنه بتعديل طفيف فى صياغة المقدمة الأولى - وذلك باستعاضة النسبة (40٪) عن النسبة (80٪) -

يتغير قدر احتمال تلك النتيجة. بهذا المعنى، يعد مفهوم الاحتمال الاستقرائى مفهوماً نسبياً (relative concept).

لاحظ أيضاً أن درجة احتمال تلك النتيجة تظل على حالها حتى فى حال ثبوت بطلان مقدمتيها، وهذا أمر يستلزمه كون ذلك المفهوم نسبياً. بكلمات أخرى، فإن مفاد ما يقرره البرهان الاستقرائى هو أنه إذا صحت مقدماته، اتخذت نتيجته قدراً بعينه من الاحتمال، وهذه قضية شرطية تصدق حتى فى حال بطلان مقدمتها (أى حتى فى حال عدم صحة مقدمات البرهان الاستقرائى). وغنى عن البيان أن هذا الأمر يسرى على البراهين الاستنباطية (deductive arguments) قدر ما يسرى على البراهين الاستقرائية.

الاحتمال المعرفى هو احتمال اتصاف شئ ما بخاصية بعينها وفق المعتقدات التى يعتد بها شخص بعينه فى وقت بعينه. هذا النوع من الاحتمال يعد نسبياً أيضاً، وهذا أمر ناتج عن اختلاف معتقدات البشر وعن إمكان تباين معتقدات الواحد منهم فى مختلف الأزمنة.

هكذا نجد أن احتمال قيام العدو بضربة جوية لإحدى المواقع قد يكون ضئيلاً جداً بالنسبة للمواطن العادى، وقد يكون عظيماً عند ضباط الجيش. وفى واقع الأمر، نجد أيضاً أن الاحتمالات المعرفية الخاصة بأولى الاختصاص تحظى بأهمية خاصة مقارنة بتلك المتعلقة بمعتقدات سائر البشر، رغم أن ذلك لا يعنى وجوب صحة تقديرات المختصين قدر ما يشير إلى كون أهل مكة أدرى بشعابها.

ولا يفوتنا هنا أن نلمح إلى أن الفارق بين الاحتمال الاستقرائى والاحتمال المعرفى ليس جوهرياً، فكلاهما مفهوم نسبى، وبالمقدور اعتبار الثانى حالة خاصة من حالات الأول. ذلك أن الاحتمال المعرفى لأى حدث لا يعدو أن يكون احتمال النتيجة التى تقرر وقوع هذا الحدث فى حال تعاملنا مع معتقدات الشخص المعنى بوصفها مقدمات استقرائية. على هذا النحو، يمكن عزو الخصائص التى قمنا بعزوها للاحتمال

الاستقرائى إلى الاحتمال المعرفى.

الاحتمال الإحصائى مفهوم أنطولوجى، بمعنى أنه لا يتوقف على أية مقدمات استقرائية، ولا يتعلق بمعتقدات أى شخص. الاحتمال الإحصائى لحدث ما يتعلق بتواتر خاصية بعينها - أو بما يصطلح على تسميته بالتكرار النسبى (relative frequency) - فى فئة إشارية محددة، ومثالها خاصية وقوع نرد متوازن على رقم بعينه، وخاصة وقوع عملة غير متوازنة على وجهيها، وخاصة الإصابة بعدوى مرض ما، وما فى حكم هذه الخصائص. سوف نعود للتفصيل فى هذا الأمر قبيل اختتام هذا الفصل.

بوضع التمييزات سالفة الذكر في الاعتبار، يتأتى لنا الحديث عن العلاقة بين الاستحالة وعدم الاحتمال. وفى هذا السياق، نلاحظ بداية أن استحالة أى أمر - كإمكانه - قد تكون:

- استحالة منطقية (Logical Impossibility).
- أو استحالة فيزيقية (Physical Impossibility).
- أو استحالة معرفية (Epistemic Impossibility).

تختص ماصدقات مفهوم الاستحالة المنطقية في الأشياء التي تختص بخصائص متناقضة في ذات الوقت وعين المكان، ومثالها استحالة أن يكون المرء حراً حرية مطلقة وعبداً عبودية مطلقة. وباستثناء تلك الأشياء المختصة بخصائص متناقضة، يعد كل حدث ممكناً على المستوى المنطقى.

الاستحالة المعرفية - أو ما يصطلح علماء النحو على تسميته بالممتنع عقلاً - مفهوم نسبي وابستمولوجي، فما هو مستحيل معرفياً بالنسبة لشخص ما قد يكون ممكناً بالنسبة لآخر، وكذا الشأن بالنسبة لذات الشخص فى مختلف الأزمنة، وفق مايحصل عليه من شواهد. الاتصال اللاسلكى - على سبيل المثال - مستحيل معرفياً

(أى ممتنع عقلاً) عند بعض الجماعات البدائية، وتسجيل أصوات انبعث فى الماضى السحيق أو مستحيل معرفياً بالنسبة لنا الآن، وقد يكون فى وسع سبل التقنية فى المستقبل أن تمكننا من تحقيق ذلك الأمر. وفى العلوم الإنسانية، يتحدث النحاة عن الممتنع قياساً وسماعاً (كعبارة «فرس مقوود»، وعبارة «مسك مدووف»)، وعن الممتنع سماعاً والممكن قياساً (كالفعل «وذر» والفعل «ودع») ـ وفى علم الفقه، يتحدث الفقهاء عن الممتنع شرعاً ـ على إمكانه على المستوى المنطقى ـ (كأن يثاب على الفعل ويثاب على تركه، وكأن يكلف المشرع بما لا يطاق).

(ج) الاستحالة الفيزيقية هى تلك الاستحالة التى تتعلق بخرق النواميس الكونية (أو القوانين الطبيعية)؛ والواقع أن جهل البشر بهوية تلك النواميس ـ الناتج عن محدودية شواهدهم ـ يحول دون إمكان تحديد ماصدقات بعينها لذلك المفهوم.

فى هذا السياق، يتعين علينا التمييز بين الاستحالة الفيزيقية والاستحالة العلمية (Scientific impossibility). الاستحالة العلمية ضرب من ضروب الاستحالة المعرفية، فهى تتعين فى تلك الحوادث التى يعتد العلماء ـ فى إحدى مراحل تطور أوجه نشاطهم ـ بعدم احتمال وقوعها. لهذا السبب، فإنها تعبر عن مفهوم معرفى ونسبى.

فى المقابل، الاستحالة الفيزيقية مفهوم إنطولوجى مطلق، فهو لا يمت لمعارف البشر ومعتقداتهم بأدنى وشيجة. والواقع أن عدم قدرة البشر على الجزم بقانونية أية علاقة تتسنى لهم ملاحظتها، تستلتزم عجزهم عن تحديد هوية الحوادث التى تستحيل على المستوى الفيزيقى. هذا بالضبط ما يؤكد أنطولوجية هذا المفهوم، قدر ما يبرر العجز عن ضرب أمثلة توضح ماصدقاته، باستثناء تلك المتعلقة بمفهوم الاستحالة المنطقية التى تعد بالتعريف مستحيلة على المستوى الفيزيقى.

أما بخصوص العلاقة بين الاستحالة وعدم الاحتمال الإحصائى فنقول إن المستحيل منطقياً غير محتمل إحصائياً، فى حين أن غير المحتمل إحصائياً قد لا يكون مستحيلاً منطقياً، ومثال ذلك أن الحصول على مائة آص (ace) من رمى نرد مائة مرة

غير محتمل إحصائياً رغم إمكانه المنطقى.

هذا أمر يسرى أيضاً على العلاقة بين مفهومى عدم الاحتمال الاستقرائى وعدم الاحتمال المعرفى من جهة، ومفهوم الاستحالة المنطقية من جهة أخرى؛ فغير المحتمل استقرائياً - كغير المحتمل معرفياً - ليس بالضرورة مستحيلاً منطقياً. فى مقابل ذلك، فإن المستحيل منطقياً قد لا يكون محتملاً استقرائياً، لاسيما فى حال استناده على مقدمات تقرر أموراً تستحيل على المستوى المنطقى.

* * *

ثمة مفهوم آخر هو الجواز (Permissibility) يتعلق بمفهوم الإمكان أكثر من تعلقه بمفهوم الاحتمال، وذلك على اعتبار عدم قابلية ماصدقاته للتكميم. فى وسعنا القول بوجه عام إن كل جائز ممكن، وإن بعض الممكن ليس بجائز. فضلاً عن ذلك، فإنه بالمقدور تقرير إمكان تحديد ماصدقات مفهوم الجواز عبر تحديد فئة بعينها من القواعد المعيارية، وذلك على اعتبار إمكان تعريف مفهوم الجواز بالقول إن كل ما تسمح به أية قاعدة معيارية - فى أى مجال تخصصى بعينه، أو ضمن أى نسق من اللوائح - يعد جائزاً.

هكذا نجد أن السلوك الجائز من وجهة نظر قضائية هو ذلك السلوك الذى لاينص القانون صراحة على منعه، وأن السلوك الجائز (أو المباح) من وجهة نظر فقهية هو ذلك السلوك الذى لا ينص الشارع على تحريمه (ولذا يقال إنه لا يثاب على فعل الجائز ولا يعاقب على تركه)، كما نجد أن الحركة الجائزة من وجهة نظر النحو هى تلك الحركة التى لا تنص قواعد النحو على وجوب الالتزام بغيرها. وعلى هذا النحو، يجوز (قانوناً) الارتحال بغية التعلم، ويجوز (شرعاً) أن يوصى المرء لغير الوارث فى حدوث ثلث التركة، ويجوز (نحواً) النصب على الاستثناء قدر ما يجوز الرفع على البدلية فى حال وقوع المستثنى منه بعد جملة منفية تامة.

لاحظ أن ما يجوز نسبة لفئة بعينها من القواعد المعيارية قد لا يجوز نسبة لفئة

أخرى. هكذا يجوّز النحاة ما لا يجوّز نقاد الأدب، ويجوّز الأدباء ما لا يجوّز علماء الأخلاق، ويجوّز الفلاسفة ما لا يجوّز رجال الدين. فضلاً عن ذلك، فإن ما يجوز لشخص نسبة لفئة بعينها من القواعد المعيارية قد لا يجوز لشخص آخر نسبة لذات الفئة، وما يجوز لشخص ما فى وقت بعينه قد لا يجوز له فى وقت آخر. هكذا قد يجوز للمجنون ما لا يجوز للعاقل، وقد يجوز للجاهل ما لا يجوز للعالم، وقد يجوز للمرء حال مرضه ما لا يجوز له حال شفائه. باختصار، ليس ثمة إطلاق فى الجواز.

فى المقابل، يتعلق مفهوم الأرجحية (likelihood) بمفهوم الاحتمال أكثر من تعلقه بمفهوم الإمكان، الأمر الذى يرجع إلى قابلية ماصدقات مفهوم الأرجحية للتحديد الكمى. إن المرجح حدث (أو قضية) يفوق احتمال حدوثه (أو صدقها) احتمال عدم حدوثه (أو بطلانها). وغنى عن البيان أن مفهوم الأرجحية مفهوم نسبى أيضاً، فالحدث يكون أكثر أرجحية من غيره إذا كان احتمال حدوثه يفوق احتمال حدوث غيره. لهذا السب، فإن ماصدقات مفهوم الأرجحية لا تعدو أن تشكل فئة جزئية من فئة ماصدقات الاحتمال. ولأن للاحتمال - كما أسلفنا - ثلاثة أنواع، لنا أن نتوقع وجود ثلاثة أنواع من الأرجحية: أرجحية استقرائية، وأرجحية معرفية، وأرجحية إحصائية.

أما الضرورة (necessity) - حين تكون منطقية - فهى خاصية تتعين فى كل القضايا التحليلية (analytic propositions) والتحصيلات الحاصلة (tautologies)، أى تتعين فى القضايا التى لا تقرر محاميلها سوى ما تم تقريره فى مواضيعها، وعلى وجه العموم، تتعين فى القضايا التى يستحيل بطلانها.

فإن كانت ضرورة معرفية، اختصت بها تلك القضايا التى نجزم يقيناً - وفق مايتوفر فى حوزتنا من شواهد - بصحتها. أما بالنسبة للضرورة الإحصائية - والتى يعبر عنها عادة بالقول « إن احتمال (س) هو 100٪» - فإنه فى وسعنا تقرير أن الضرورة الإحصائية والضرورة المنطقية وجهان لذات العملة، فكلاهما أمر أنطولوجى خالص، وكلاهما قابل لأن يعبر عنه بنسبة مئوية غير قابلة - بالتعريف - لأدنى زيادة.

نلاحظ أيضاً فى هذا الخصوص أن ثمة علاقة تقوم بين الضرورة واليقين (certainty)، نفصح عنها بالقول إن اليقين حالة معرفية خاصة، وإن تكافأت على المستوى المنطقى مع كل حالات المعرفة البشرية. ذلك أن للمعرفة أشراطاً ثلاثة لاتتحقق إلا باستيفائها: فالعارف لا يعرف ما لم يعتقد فى صحة ما يدعى معرفته، وما لم يكن معتقده صحيحاً بالفعل، وما لم يكن فى حوزته من الشواهد ما يضمن صحة ذلك المعتقد. لكل هذا، فإن صدق ما يعتقد العارف فى معرفته ـ كصدق ما يجزم المتيقن بصحته ـ أمر ضرورى لمعرفته إياه ـ أو لجزمه به ـ رغم أن ضرورته بذاته ليست منطقية خالصة.

وفى واقع الأمر، فإن الضرورى ضرورة منطقية خالصة ليس المعتقد موضع المعرفة، وليس اليقين بموضع الجزم ـ ما لم يكن موضع الجزم قضية تحليلية أو تحصيل حاصل ـ بل النقلة التى تحدث من المقدمات التى تقرر حدوث الحدث المعرفى إلى النتيجة القائلة بصدق المعتقد. فعلى سبيل المثال، نجد أن معرفة المرء بوجود ثقب فى طبقة الأوزون ـ كيقينه من وجود هذا الثقب ـ لا يجعل وجوده أمراً ضرورياً على المستوى المنطقى، وآية ذلك أنه بمقدورنا تخيل خلو الغلاف الجوى منه، وآيته الأخرى كوننا قد اكتشفنا وجوده اكتشافاً امبيريقياً، ولم نخلص إليه عبر التحليل المنطقى لدلالة لفظ الأوزون. على ذلك، فإن افتراض معرفة المرء بأى أمر ـ كافتراض كونه على يقين تام منه ـ يسلتزم ضرورة حدوث ذلك الأمر، شريطة أن نلاحظ أن الضرورة ها هنا إنما تكمن فى الاستلزام ولا تكمن فى صحة المستلزَم أو المستلزِم. باختصار، فإن ما نعرفه صادق لا بذاته بل لكوننا نعرفه، وكذا الشأن بالنسبة لما نحن على يقين منه.

لاحظ أيضاً أن المتيقن لا يختلف عن العارف إلا بخصوص درجة اعتقاده فى موضع الحدث الابستمولوجى. اليقين لا يعدو أن يكون حالة نفسية تعترى العارف، لكنه يتكافأ منطقياً ـ كما أسلفنا ـ مع المعرفة. لا يحق للمتيقن أن يكون على يقين ما لم يمتلك من الشواهد ما يضمن صحة ما يزعم كونه على يقين منه، وكذا الشأن بالنسبة

للعارف، ولذا فإن الإفراط فى الاعتقاد لا يرجع إلى الحصول على شواهد جديدة بل يرجع إلى حيثيات لا تمت لصدق موضع الاعتقاد بأدنى صلة. حقاً إن المتيقن قد يضحى بحياته فى سبيل معتقده، لكن هذا لا يبوئ اليقين أية منزلة ابستمولوجية خاصة.

أما بخصوص الشفافية (transparency)، فتعد مفاهيم الاحتمال الإحصائى والاستحالة الإحصائية والإمكان المنطقى والاستحالة المنطقية والأرجحية الإحصائية مفاهيم شفافة. تتعين شفافية أى مفهوم فى إمكان استعاضة الحدود التى ترد بعد التعبيرات التى تفصح عنه بحدود تتكافأ معها منطقياً. بكلمات أخرى، فإن شفافية المفهوم (م) وقف على سلامة البرهان الصورى التالى:

- (م) ـــــ س ـــــــ
- (س) ≡ (ص)

- (م)ـــــ ص ـــــــ

هكذا يبين البرهان التالى شفافية الاحتمال الإحصائى:

- الاحتمال الإحصائى للحدث (س) هو (ن).
- التعبير القائل بحدوث (س) يتكافأ منطقياً مع التعبير القائل بحدوث (ص).
- إذن، الاحتمال الإحصائى للحدث (ص) هو (ن) أيضاً.

إذا قمنا برمى نردين متوازنين فإن احتمال «الحصول على أحد الإمكانات (3,6)، (2,4) أو (1,2) هو (1/12)»، ومن ثم - وفق شفافية مفهوم الاحتمال الإحصائى - فإن احتمال «الحصول على عدد من النرد الأول يساوى ضعف العدد الذى نحصل عليه من الثانى» هو (1/12) أيضاً، وذلك على اعتبار تكافؤ العبارتين المنصوص عليهما.

لاحظ أن مفاهيم الاحتمال والاستحالة الإحصائية والإمكان المنطقى والاستحالة المنطقية والأرجحية الإحصائية - التى أشرنا إلى كونها مفاهيم شفافة - تعد مفاهيم أنطولوجية أيضاً. بيد أن أنطولوجيتها ليست علة شفافيتها، والشاهد على ذلك هو وجود مفاهيم أنطولوجية تعد معتمة (opaque concepts)، بمعنى أنها لا تسمح باستمرار بالاستعاضة الوارد ذكرها فى تعريف الشفافية، ومثالها مفهوم القانون الطبيعى (nature law) ومفهوم الاستحالة الفيزيقية. والواقع أن عتمة هذا المفهوم الأخير راجعة بدورها إلى عتمة المفهوم الأول. ذلك أن المستحيل فيزيقياً لا يعدو أن يكون حدثاً يخرق قانوناً طبيعياً، والقانون الطبيعى ليس قابلاً لأن يستعاض عنه باستمرار بما يتلازم معه، وذلك على اعتبار إمكان تعين ما يتلازم معه فى ماصدقات موضعية بعينها، فى حين أن قانونية أية قضية - فى مذهب بعض فلاسفة العلم على أقل تقدير - رهن بعدم إشارتها لأية مواضع بعينها (الحصادى، 1، ص 104).

فى المقابل، تعد المفاهيم الابستمولوجية - بوجه عام - مفاهيم معتمة، فهى لاتسمح باستمرار باستعاضة الحدود التى ترد بعد التعبيرات التى تفصح عنها بحدود تتكافأ معها منطقياً. ولأن مفاهيم الاحتمال المعرفى والاستحالة المعرفية - وما فى حكمها من مفاهيم - تتعلق بمعتقدات البشر وترتهن بأوضاعها، فإنها تعد مفاهيم معتمة. هكذا نجد على سبيل المثال أنه من المحتمل معرفياً بالنسبة لشخص ما - وفق ما يعتد به من شواهد - أن يكون الفراهيدى صاحب كتاب العين، أو أن يكون أستاذاً لسيبويه، دون أن يكون من المحتمل لديه أن يكون الخليل بن أحمد صاحباً لذلك الكتاب، أو أستاذاً لذلك النحوى؛ ذلك أن صاحبنا هذا قد يجهل أن الحديث فى الحالين هو حديث عن ذات الشخص.

* * *

لاريب أن مفهوم الاحتمال يقوم بدور أساسى فى النشاط العلمى بمختلف ضروبه، فليست كل التعليلات مؤسسة على قوانين ذات صياغة كلية. هكذا قد نقوم

بتفسير إصابة طفل بمرض الحصبة بالقول إنه قد أصيب بعدواها من أخيه الذى عانى من هذا المرض منذ بضعة أيام. من البين أن هذا التفسير يقيم علاقة بين الحدث المراد تفسيره وحدث أسبق منه، وأنه قد تم الاعتداد به بوصفه تعليلاً على اعتبار وجود علاقة بين التعرض للحصبة والإصابة بها.

على ذلك، فإنه ليس بالمقدور التعبير عن تلك العلاقة بقانون ذى صياغة كلية، فليست كل حالات التعرض لذلك المرض تؤدى إلى العدوى به. إن كل ما يمكن تقريره فى هذا الخصوص هو احتمال (أو أرجحية) أن يصاب الذين يتعرضون للحصبة بها.

وكما يوضح كارل همبل فى مقاله المتميز عن التفسير الاحتمالى (Hempel, pp. 28-38)، تتخذ العديد من القوانين الهامة والمبادئ النظرية فى العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية صبغة احتمالية خالصة، رغم أنها غالباً ما تكون على درجة من التعقيد تفوق درجة ذلك المثال. هكذا نجد فى النظرية الحركية (Kinetic Theory) تواترات مختلفة تتعلق بحركة الغازات ـ بما تتضمنه من قوانين خاصة بالديناميكا الحرارية التقليدية ـ يتم تفسيرها عبر افتراضات تختص بجزئيات الغازات المكونة، كما نجد أن بعضاً من تلك التواترات لا تعدو أن تكون فروضاً احتمالية تتعلق بالتكرارات الإحصائية لحركات تلك الجزئيات، والاصطدامات التى تحدث بينها (Ibid, P. 35).

ثمة خلط يتعين درؤه فى هذا السياق يمكن الإفصاح عنه بالقول بوجوب اعتبار كل القوانين العلمية ـ سواء أكانت كلية أم إحصائية ـ قوانين إحصائية، وذلك على اعتبار أن الشواهد التى تدعمها لا تعدو أن تكون معطيات متناهية باستمرار، ومن ثم فإنه ليس فى وسعها إثبات تلك القوانين، الأمر الذى يستلزم أن تلك المعطيات لا تجعل الشواهد على القوانين إلاّ على درجة من الاحتمال قد تزيد أو تنقص. وكما يوضح همبل، فإن هذا البرهان ينطوى على سوء فهم:

> «فالتميز بين القوانين الكلية والقوانين الإحصائية لا يشير إلى القوة التى تدعم بها الشواهد ذينك النوعين من القضايا، بل يشير إلى

صياغتها التى تعكس الخاصية المنطقية التى تختص بها محتوياتها.

إن القانون ذا الصياغة الكلية إنما يعبر عن قضية مفادها أنه «فى كل الحالات التى تتحقق فيها شروط من النوع (س)، تتحقق أيضاً شروط من النوع (ص).

فى المقابل، فإن القانون ذا الصيغة الاحتمالية، إنما يقرر أنه تحت شروط بعينها، تشكل أداءات للتجربة العشوائية (ل)، سيحدث نوع معين من النتاج بنسبة محددة من الحالات.

وبغض النظر ما إذا كان هذان النوعان من المزاعم صادقين أو باطلين، ومدعومين بشواهد قوية أو ضعيفة، فإنهما يتصفان بخصائص منطقية مختلفة، وعلى أساس هذا الاختلاف تم التمييز بينهما» (Ibid., p. 35-38).

بيد أن الاختلاف الذى يشير إليه همبل ـ على أهميته البالغة، وعلى قدرته على درء الخلط سالف الذكر ـ لا يفضى بذاته إلى عجز القوانين الاحتمالية عن تفسير الظواهر التى يتم رصدها، رغم أن التفسيرات الإحصائية ـ فى مقابل التفسيرات الكلية ـ لا تحول دون إمكان عدم وقوع تلك الظواهر حولاً منطقياً. ثمة دور هام ومتعاظم تلعبه مثل هذه التفسيرات الإحصائية فى النشاط العلمى، رغم أن تعليلاتها عادة ما تكون أقل إحكاماً من تلك التى تعوّل على قوانين كلية.

وفى واقع الأمر، فإن الجدل القائم بين فلاسفة العلم حول قدرة التعليلات الإحصائية على تفسير ما تزعم تفسيره من ظواهر، إنما يرجع إلى الجدل الذى أثير منذ القدم حول مصداقية وجهة النظر الحتمية التى اعتد بها فلاسفة من أمثال د يكارت ولابلاس، والتى تقرر أن القوانين الإحصائية لا تعدو أن تكون تعبيراً عن عجز البشر عن ضبط المتغيرات بطريقة تكفل لهم حق إصدار أحكام كلية.

* * *

ولكن، ما الذى يعنيه أصلاً القول بأن حدوث حدث ما محتمل بدرجة بعينها؟ ماالذى يعنيه التعبير الاصطلاحى القائل «بأن احتمال أن ينتج أداء التجربة العشوائية (u) عن النتاج (w) هو (n)»؟

هب أننا قد قمنا بسحب كرة من وعاء يحتوى على مائة كرة متساوية الحجم والكتلة - وإن لم يعرف ما إذا كانت متماهية الألوان. ثم هب أننا قد قمنا بتكرار هذا الأمر مرات عدة، حيث تتم ملاحظة لون الكرة المسحوبة فى كل مرة، ويتم إرجاعها إلى الوعاء، كما يتم خلط الكرات قبل القيام بالسحبة التالية. هذا مثال لما يسمى بالتجربة العشوائية (u).

إذا كانت كل الكرات التى يحتوى عليها الوعاء بيضاء اللون، فستصدق القضية الكلية القائلة بأن كل نتاجات أداءات تلك التجربة عبارة عن كرات بيضاء. النسبة (n) للنتاج (w) ستكون فى هذه الحالة (100٪) أو (1). أما إذا كانت بعض الكرات فحسب بيضاء اللون - (60) منها مثلاً - فسنحصل على قضية احتمالية مفادها أن احتمال أن يفضى أداء التجربة العشوائية (u) كرة بيضاء (w) هو (60٪).

وعلى نحو مماثل، فإن احتمال الحصول على (آص) كنتاج لأداء تجربة عشوائية لرمى نرد متوازن هو (1/6) - على اعتبار أنه مكعب ذو ستة أوجه.

التعبير الرمزى عن تينك القضيتين يكون على النحو التالى:

$$P\,(w, u) = 0.6$$

$$P\,(A, N) = 1/6$$

مرة أخرى، ما الذى تعنيه مثل هذه التعبيرات اللفظية أو الرمزية؟ ثمة نظرية كلاسيكية فى الاحتمال تقرر وجوب تأويل القضية الأولى على النحو التالى:

كل أداء للتجربة (u) لا يعدو أن يكون فى واقع الأمر اختياراً لأحد الإمكانات التى يصل عددها إلى مائة إمكان. من هذه الإمكانات، هناك ستون بديلاً تعد فى

صالح النتاج (w)، وما احتمال سحب كرة بيضاء إلا نسبة عدد هذه البدائل إلى عدد تلك الإمكانات (ألا وهو 60 : 100)، وهكذا هو الشأن بالنسبة للقضية الثانية، وبالنسبة لكل قضايا الاحتمال؛ فالإمكانات فى حال النرد المتوازن ستة، واحد منها فحسب يعد فى صالح النتاج المتعلق بوقوعه على (آص)، ولذا فإن النسبة المعينة هى (1 : 6).

وكما يوضح كارل همبل، فإن هذا التحليل الكلاسيكى - بوضعه الراهن - غير قادر على التعامل مع بعض الحالات. فى مثالنا السابق، إذا قمنا - عقب كل سحبة - بوضع الكرات غير البيضاء فوق الكرات البيضاء، فإن النسبة (60 : 100) ستظل على حالها، رغم أن احتمال سحب كرة بيضاء سيكون أقل من (60٪).

لمعالجة هذا القصور البيّن، يشترط أصحاب تلك النظرية أن تكون الإمكانات المشار إليها فى تعريفها للاحتمال «متساوية الإمكان» (equiprobable). بيد أن هذا المفهوم سيئ السمعة على المستويين الفلسفى والرياضى، وكان قد أثار جدلاً بخصوص إمكان تحليله بطريقة تمكن من تجنب ذلك القصور. إذ ما معنى أن تكون الإمكانات المعنية متساوية الإمكان؟ ألا يعنى أن احتمال تحقق أى إمكان منها مساوٍ لاحتمال تحقق أى إمكان آخر؟ ولكن كيف يتسنى لنا الاعتداد بمثل هذا التعريف الذى يصادر على المطلوب ويدور فى حلقة مفرغة؟ فالمحتمل - وفق تلك النظرية - تحدد له درجة يعبر عنها بنسبة بدائل تكون فى صالح النتاج إلى إمكانات متساوية الإمكان، والإمكانات تكون متساوية الإمكان - وفق ذلك التعريف - إذا تساوت درجات احتمالها. هذا مثال بين لما يصطلح على تسميته بالدور المنطقى غير المباشر أو المستتر؛ فالمعرّف لا يذكر فى التعريف صراحة - على طريقة الأدوار المنطقية المباشرة أو الصريحة - ولكن يذكر فى التعريف مفهوم - هو تساوى الإمكانات - لا يمكن تعريفه إلا بذكر صريح لذلك المعرّف.

فضلاً عن ذلك، وحتى على افتراض إمكان الحصول على تعريف لا يصادر على المطلوب لذلك المفهوم، فإن النظرية الكلاسيكية تواجه - فيما يوضح همبل - صعوبة

أخرى، تتعين فى كوننا نعزو قيماً احتمالية لنتاجات تجارب عشوائية لا ندرى شيئاً عن إمكاناتها (أى نجهل ما إذا كانت إمكاناتها متساوية الإمكان)، كما يحدث فى تجربة لرمى نرد غير موازن، وكالتجارب المعملية المتعلقة بالانحلال التدريجى لذرات المواد المشعة، وما شابه ذلك.

وفق النظرية المعاصرة للاحتمال، يتم التحقق من قيم احتمال (الآص) فى نرد لانعرف أنه متوازن (أى نجهل ما إذا كانت إمكاناته متساوية الإمكان) على النحو التالى: القيام برمى النرد عدداً كبيراً من المرات والتحقق مما يصطلح على تسميته بالتكرار النسبى (relative frequency)، أى التحقق من نسبة (الآصات) إلى ذلك العدد. فعلى سبيل المثال، إذا قمنا بتكرار تلك التجربة ثلاثمائة مرة، وحصلنا على (62) (آصاً)، فإن التكرار النسبى فى هذه الحالة سيكون (62 : 300)، وستعد هذه النسبة قيمة تقريبية لاحتمال الحصول على (آص).

وبطبيعة الحال، لنا أن نتوقع أن تتغير - ربما بشكل طفيف - نسبة (الآصات) بزيادة تكرار التجربة، وفى واقع الأمر، فإن تلك النسبة عادة ما تختلف باختلاف التجارب حتى فى حال تساوى عدد تكرارها. فعلى سبيل المثال، قد نقوم برمى النرد ثانية ثلاثمائة مرة ونحصل على النسبة (65 : 300).

على ذلك، فيما يوضح همبل، فإن التكرار النسبى فى كل تجربة سينزع نحو التماثل كلما ازداد عدد تكرارها. وبلغة اصطلاحية، يتم تعريف الاحتمالات على اعتبار أنها الحدود الرياضية (mathematical limits) التى تقترب منها التكرارات كلما زاد عدد أداءات التجارب (Hempel, pp. 28-32).

* * *

ثمة مبادئ رياضية يتوجب على كل نظرية متسقة فى الاحتمال أن تعتد بها:

(1) تتراوح قيم الاحتمال العددية الممكنة بين الصفر والواحد:

$$O \leq P(O, R) \leq 1$$

وكما أسلفنا، فإن الاحتمال الإحصائى للقضية المتناقضة هو صفر باستمرار، وذلك على اعتبار استحالة صدقها، والاحتمال الإحصائى للتحصيل الحاصل هو واحد باستمرار، وذلك على اعتبار استحالة بطلانه. أما القضايا العارضة (contingent propositions) فإن احتمالها يكون باستمرار أكثر من صفر وأقل من واحد.

(2) احتمال أحد نتاجين، يحول وقوع الواحد منهما دون وقوع الآخر، هو مجموع احتمالى النتاجين كل على حدة:

$$P(O v S, R) = P(O, R) + P(S, R)$$

شريطة أن :

$$(O \equiv - S)$$

ومثال ذلك، نجد أن احتمال الحصول على عدد فردى من رمى نرد متوازن (أى احتمال الحصول على أحد الأرقام 2، أو 4، أو 6) هو احتمال الحصول على (2)، مضافاً إليه احتمال الحصول على (4)، واحتمال الحصول على (6) :

$$P(2 v 4 v 6, R) = P(2, R) + P(4, R) + P(6, R)$$
$$= (1/6) + (1/6) + (1/6) = (1/2)$$

أما إذا كان الحدثان المراد تقدير احتمالهما لا يحول وقوع الواحد منهما دون وقوع الآخر، فإن القاعدة تقرر:

$$P(O v S, R) = (P(O, R) + P(S, R)) - (P(O, R) \times P(S, R))$$

ومثال ذلك، نجد أن احتمال الحصول على (آص) من أحد نردين عبارة عن احتمال الحصول على (آص) من النرد الأول ـ وهو (1/6) ـ مضافاً إليه احتمال الحصول على (آص) من النرد الثانى ـ وهو (1/6) أيضاً ـ مطروحاً منه حاصل ضرب احتمال الحصول على (آص) من الأول فى احتمال الحصول على (آص) من الثانى؛

$$[(1/6) + (1/6)] - [(1/6) \times (1/6)] = (11/36)$$

(3) احتمال وقوع نتاجين معاً، لا يحول وقوع الواحد منهما دون وقوع الآخر، هو حاصل ضرب احتمال كل واحد منهما على حدة:

$$P(O. S, R) = P(O, R) \times P(S, R)$$

(من البيّن أن احتمال وقوع نتاجين يحول وقوع الواحد دون وقوع الآخر هو صفر باستمرار).

مثال ذلك، نجد أن احتمال الحصول على (آصين) من رمى نردين متوازنين هو احتمال الحصول على (آص) من أحدهما مضروباً فى احتمال الحصول على (آص) من الآخر:

$$P(1.1`, R) = P(1, R) \times P(1`, R) =$$
$$(1/6) \times (1/6) = (1/36)$$

* * *

ولكن كيف يتم اختبار الفروض العلمية التى يعبر عنها فى شكل قضايا احتمالية؟ تقرر النظرية المعاصرة أن ذلك يتم عن طريق اختبار التكرارات النسبية طويلة الأمد الخاصة بالنتاجات قيد الاعتبار. أما بخصوص التدليل على مثل تلك الفروض، فإنه يتم فى ضوء التقارب الذى يحدث بين الاحتمالات الفرضية والتكرارات النسبية الملاحظة. بيد أن هذا الأمر يثير بعض الإشكالات الخاصة التى تستدعى نقاشاً مختصراً على الأقل؛ إذا اعتبرنا الفرض القائل بأن احتمال الحصول على (آص) من نرد بعينه هو (0.15)، فمن البيّن أن هذا الفرض لا يستلزم استنباطياً ـ على سبيل المثال ـ أن (75) حالة بالضبط من كل (500) رمية ستكون فى صالح ذلك النتاج، بل إنه لا يسلتزم حتى كون عدد (الآصات) متراوحاً بين (50) و (100) آص. وفى واقع الأمر، فإن حدوث اختلاف بيّن بين النسبة الفرضية والنسبة الواقعية لايشكل

دحضاً للفرض المعنى، وذلك على اعتبار أن هذا الفرض لا يحول منطقياً دون حدوث مثل ذلك الاختلاف. وغنى عن البيان أن الأمر يختلف تماماً بالنسبة للفروض الكلية. إذا كان هناك ما يستدعى التخمين بكون النرد غير متوازن، وقمنا بطرح فرض يقرر أن كل الرميات ستنتج عن رقم بعينه، فإن الحصول على أى رقم مغاير سيشكل دحضاً لذلك الفرض. هذا أمر تستلزمه مباشرة قاعدة «مورس تولنز» المنطقية التى تقرر أنه إذا استلزم فرض ما حدوث واقعة بعينها، فإن عدم حدوث هذه الواقعة يضمن بذاته بطلان ذلك الفرض. الفرض القائل بأن كل الرميات ستنتج عن رقم بعينه يستلزم عدم إمكان الحصول على أى رقم مغاير؛ ولذا فإن الحصول على مثل ذلك الرقم المغاير - فى أية حالة - يضمن بذاته بطلان ذلك الفرض، ومن ثم يشكل دحضاً له.

وعلى نحو مخالف، فإن وجود سلسلة طويلة من الرميات التى تنتج نسبة من (الآصات) تقترب إلى حد كبير من النسبة (0.15) لايشكل دعماً للفرض القائل بأن احتمال الحصول على (آص) هو (0.15)، بذات الدلالة التى يدعم بها الحصول على (آصات) الفرض القائل بأن كل الرميات ستنتج عن (آصات) (Hempel, P. 33-34).

على ذلك - فيما يقرر همبل - ثمة دلالة للتدليل وأخرى للدحض يمكن وفقهما تقويم نتائج اختبارات الفروض الإحصائية:

> «بالرغم من أن (H) - الفرض القائل بأن احتمال الحصول على (آص) هو (0.15) – لا يحول منطقياً دون اختلاف نسبة الآصات التى نحصل عليها فى سلسلة طويلة من الرميات اختلافاً بيناً عن تلك النسبة، إلا أنه يستلزم منطقياً أن ذلك الاختلاف جد غير محتمل بالمعنى الإحصائى.
>
> بكلمات أخرى، إذا تم تكرار تجربة أداء سلاسل طويلة من الرميات (ألف رمية فى كل سلسلة مثلاً) لعدد كبير من المرات، فإن نسبة ضئيلة فحسب من تلك السلاسل الطويلة ستنتج نسبة من الآصات تختلف

اختلافاً بيناً عن (0.15)...

فعلى سبيل المثال، فإن احتمال أن تكون نسبة الآصات متراوحة بين (0.14) و(0.16) وفى سلسلة تتكون من (10,000) رمية - هو (0.995) تقريباً.

هكذا نستطيع القول إنه إذا كان الفرض (H) صادقاً، فإنه من المؤكد عملياً أنه فى سلسلة طويلة من الرميات، ستختلف نسبة الآصات الملاحظة اختلافاً طفيفاً عن القيمة الاحتمالية (0.15).

لهذا السبب، إذا كان التكرار الخاص بسلسلة طويلة لناتج ما ليس قريباً من الاحتمال الذى يقرره فرض إحصائى ما، فإنه من المرجح أن يكون الفرض باطلاً. فى هذه الحالة، تعد المعطيات التكرارية شواهد ضد الفرض من شأنها أن تضعف ثقتنا فى مصداقيته.

أما فى حال العثور على شواهد داحضة على درجة كافية من القوة، فسيعد الفرض عملياً - ولكن ليس منطقياً - فرضاً باطلاً، ومن ثم يتم رفضه.

وعلى نحو مشابه، فإنه من شأن التقارب بين الاحتمالات الفرضية والتكرارات الملاحظة أن يعمل على التدليل على الفرض الاحتمالى، وقد يفضى إلى قبوله» (Ibid.).

لقد آثرت أن أقوم بسرد هذا النص كاملاً - على طوله - لأن حديث همبل هنا مضطرب أيما اضطراب، رغم تعلقه بأمور لا تسمح بغير الحسم. ثمة حلقة مفرغة يدور فيها هذا التحليل قد يستبان أنه ليس ثمة مناص منها.

لاريب أن السبيل لاختبار الفروض يشكل جزءاً لا يتجزأ من دلالاتها، وهذا أمر يسرى على الفروض الكلية قدر ما يسرى على الفروض الإحصائية. هذا حكم يمكن

الاستشهاد عليه بمجرد التلميح إلى إمكان التمييز بين ذينك النوعين من الفروض بمجرد التمييز بين سبل اختبارهما. بيد أن هذا الحكم يسلتزم - فيما يسلتزم - وجوب عدم التعويل على وضوح دلالة مفهوم الاحتمال فى معرض التمييز بين سبل اختبار الفروض الكلية وسبل اختبار الفروض الاحتمالية، وهذا بالضبط هو ما يقوم به همبل فى ذلك النص. إذ ما معنى القول بأنه «من المؤكد عملياً» أن تختلف النسبة الملاحظة عن القيمة الاحتمالية الفرضية؟ وما معنى القول إنه فى حال وجود مثل ذلك الاختلاف سيكون «من المرجح بطلان الفرض»؟ ألا يعنى أن احتمال ذينك الأمرين احتمال كبير؟ ولكن، كيف يتسنى لنا الحديث عن الاحتمال فى معرض التمييز بين سبل اختبار الفروض الاحتمالية وسبل اختبار الفروض الكلية، ما لم نكن نجزم سلفاً - دون أدنى برهان - بعدم تعلق ذلك التمييز بالتمييز بين دلالة الاحتمال ودلالة الكل؟ باختصار، ألا يفترض التحليل الذى يطرحه همبل أن لدينا فكرة مسبقة عن فكرة الاحتمال؟ وإذا كان ذلك كذلك، ألا يصادر ذلك التحليل على المطلوب؟

هكذا يلتبس أمر تحليل مفهوم الاحتمال تحليلاً رياضياً متكاملاً. بيد أن مترتبات هذا اللبس لا تقتصر على تبيان قصور قدرات علماء الرياضة بخصوص طرح نسق متسق لذلك المفهوم، بل تتجاوز ذلك بكثير. إن نظرة سريعة للأدبيات الفلسفية التى عنيت بتبرير مشروعية النقلة الاستقرائية، وما تحفل به هذه الأدبيات من تعدد واختلاف فى وجهات النظر، توضح كيف ظلت الفلسفة عاجزة عن تحليل مفهوم الاحتمال بطريقة تشرّع حديث العلماء عن الفروض الاحتمالية، وعن قدرة ما يحصلون عليه من شواهد على تسويغ أو دحض تلك الفروض.

هكذا يظل التبجيل الذى يحظى به النشاط العلمى - بوصفه ممثلاً لأوج مراحل التفكير البشرى - رهناً بالخوض فى حيثيات ذات صبغة تقنية خالصة، ووقفاً على حسمها؛ وهكذا تتضافر الفلسفة مع العلم بغية طرح دلالة متسقة لمفهوم الاحتمال بما يتضمنه من تحديد لدلالة سياق آفاق التوقعات المتضمنة - كما أسلفنا فى استهلال هذا

الكتاب - فى ذلك المفهوم.

وغنى عن البيان أنه قد يكون بمقدور تكميم الاحتمال - عبر مختلف الأساليب الرياضية والنظريات الفلسفية - أن ينير عتمة هذا المفهوم لدرجة تجعل الحديث عنه أكثر دقة وإحكاماً. ولأن هذا الكتاب يعول على إمكان مثل ذلك التكميم، فإن اكتمال تحقيق المهمة التى يروم إنجازها، رهن بتطبيق تلك الأساليب وبصحة تلك النظريات.

* * *

الفصل الثانى

قــول وقـائــل

«تقول إنك مسافر إلى فاس،
وحين تقول إنك مسافر إلى فاس،
فإن ذلك يعنى أنك لست مسافراً إلى فاس،
بيد أننى أعلم أنك مسافر إلى فاس،
فلماذا تكذب عليّ، يا من أدعوك صديقاً»

«ولتز لويك»

لا أقسى على النفس البشرية من أن يغترب صاحبها بفكره وأن يتفرد بمعتقده. إن النفس قد جبلت بحيث لا تذهب مذهباً ولا تستكين لنبأ تستشعر أن نفوس الآخرين تنبو عنه. هكذا ترى الواحد منا لا يألو جهداً فى أن يجعل أغياره يجدون ما يجد ويعتدون بما يعتد، ومبلغ أمله ألا يُحتمل إلا ما حسب أنه محتمل، وأن تضيق آفاق توقعات أغياره حتى لا تتسع إلا لما اتسع به أفق توقعاته.

الخلط بين القول والقائل - على تعدد سبله وتنوع أنماطه - لا يعدو أن يكون وسيلة من وسائل جعل الآخرين يجدون ما نجد، وسبيلاً من سبل ترسيخ أفكارنا المسبقة بطريقة من شأنها أن تجعل ذلك الأفق أكثر محدودية مما كان يمكن أن يكون، فضلاً عن كونه مدعاة للوقوع فى حبائل الدوجماطيقية.

فى هذا الفصل، سوف نعنى بتفصيل بعض سبل ذلك الخلط، دون أن نغفل أمر ما يترتب عليه من نتائج مؤسية على المستوى المنهجى.

* * *

هناك سياقات متعددة تتحدد فيها قيم صدق القول بمجرد قول قائله إياه. هكذا

نجد من جهة أن هناك سياقات يصدق فيها القول لمجرد قول قائله إياه، وهذا ما يحدث فيما يصطلح فلاسفة اللغة على تسميته بالمنطوقات الأدائية أو الفعالة (performative utterances؛ حين يقول المرء لصاحبه ـ وهو يحاوره ـ «أعدك أن أقوى على كتمان ما أنبأتنى به»، فإن قوله ذاك يضمن بذاته صدق ما قال، بغض النظر ما إذا تمكن من البر بوعده، فأن تعد، وأن تفصح عن كونك تعد، أمر واحد (Austin, PP. 44 - 48).

وعلى نحو مماثل، يسرى الأمر ذاته على من يقول لزوجه «أنت طلاق» ـ ما لم يكن نحوياً أراد أن يوضح لحليلته كيف يتأتى للخبر أن يكون نكرة ـ وكذا شأن المسمى حين يسمى ـ فحين يقول المرء لوليده «أسميتك كذا»، فقد أسماه كذلك ـ وشأن المقسم حين يقسم، والضامن حين يعطى ضماناً، وكذا شأن القائد العسكرى حين يعلن الحرب، والقاضى حين يصدر حكمه، وممثل الدولة فى هيأة الأمم المتحدة ـ أو فى أى محفل دولى آخر ـ حين يفصح عن رغبة بلاده فى الامتناع عن التصويت.

فى مقابل كل ذلك، ثمة سياقات يبطل فيها القول لمجرد قول قائله إياه؛ إن الذى يقول عن نفسه إنه يغط فى سبات عميق ـ ما لم يكن قد وقع فريسة لمنوم مغناطيسى حاذق ـ إنما يقول قولاً من شأن قوله إياه أن يجعله باطلاً؛ وكذا شأن من يقول إنه لايحسن نطق أية لفظة عربية، وشأن من يجزم قائلاً «لست من أولئك القاصرون الذين يقترفوا خطيئة اللحن»!

ومن الطبيعى أن يفضى تعلق قيم صدق القول بقيام قائله بقوله إياه إلى مفارقات وإحالات منطقية متعددة، نذكر منها على سبيل المثال ما يعرف فى أدبيات المنطق بمفارقة الكاذب (The liar's paradox) الذى أعلن ـ وهو يحمل جواز سفره الكريتى ـ أن كل الكريتيين كاذبون؛ ومفارقة كان برتراند رسل ـ فيما يروى عن سول كربكى ـ قد وقع فى شراكها دون أن ينتبه ـ على حساسيته المفرطة تجاه هذا النوع من الأغاليط. لقد كان رسل يثق ثقة تكاد تكون مطلقة فى صدق صديقه جى. إى. مور، ولكى يطمئن قلبه، سأله ما إذا كان اقترف فاحشة الكذب. غير أن مور فاجأه بقوله

«بالطبع، لقد كذبت مرة واحدة على الأقل»؛ هنالك، علق رسل قائلاً: «لابد أن قولك هذا يعبر عن أول كذبة تطلقها فى حياتك». بكلمات أخرى، لقد اعتقد رسل أن مور لم يكذب إلا حين قال إنه قد كذب.

لتوضيح المفارقة التى ينطوى عليها قول رسل، دعونا نرمز إليه بالرمز (هـ)؛ ولتبسيط الأمر، سنفترض أن مور قد أصدر طيلة حياته ثلاثة أحكام، هى الحكم (أ)، والحكم (ب)، والحكم (س) الذى قرر فيه أنه قد كذب مرة واحدة على أقل تقدير.

لاحظ بداية أن (هـ) تقرر حكماً مفاده صدق (أ)، وصدق (ب)، وبطلان (س)؛ ثم لاحظ أن بطلان (س) ـ المتضمن فى (هـ) ـ يعنى أن مور لم يكذب إطلاقاً، الأمر الذى يستلزم صدق كل ما أصدر مور من أحكام. ولأن (س) ـ كما افترضنا ـ ترمز إلى أحد تلك الأحكام، فإنه يتوجب أن تكون صادقة. ولكن، ما أن نتورط فى تقرير صدق (س) حتى نكتشف أنها تقرر وجوب كذب مور مرة واحدة على الأقل؛ ولأننا افترضنا صدق الحكمين (أ) و(ب)، كما افترضنا أن مور لم يصدر فضلاً عنهما سوى الحكم (س)، فإننا سنكتشف ثانية وجوب الاعتداد ببطلان (س)، وهكذا نقع فى متراجعة لا متناهية (infinite regress) لا سبيل للفكاك منها (الحصادى، 1، ص 33 - 34).

* * *

على ذلك، فإن صدق القول ـ فى جل السياقات التى يلهج بها البشر ـ ليس رهناً بقول قائله إياه؛ إن المتهم الذى يدفع عن نفسه ما نسب إليها من جرائم بمجرد قوله إنه برئ، لا يعد بالضرورة بريئاً، وإن أقسم ـ ويده على قلبه ـ أنه كان إبان وقوعها يؤم صلاة الفجر فى بيته؛ والمريد الذى يقول إنه قد رأى بأم عينيه شيخه المبجل وهو يبرىء ـ بمسحة كفيه ـ الأكمه والأبرص، قد لا يعدو أن يكون أفاقاً يطلق كذبة بلقاء أخرى تعزز رصيده المضمخ بالتدجيل.

وعلى وجه العموم، فإننا نقول ـ فيما نقول ـ ما لا يحمل فى ثناياه ما يبرئ ساحته، فنحن لم نخلق بطريقة لا نقوى معها على الكذب، بل إن بعضاً منا قد استمرأ

الكذب حتى اعتاد قوله جهاراً نهاراً، دون أن يحمر له أنف أو يرتد له طرف. لسنا جميعاً ـ وأسفاه ـ ممن يكابد قالة من قال: «أعلم علماً لا يعتريه أدنى اضطراب أن الله لن يؤجرنى عن قول الحق، فوالله إنما لا أكذب أنفة».

ولكن، ما الذى يجعلنا نحجم عن قول الحق؟ الجهل ـ بطبيعة الحال ـ أنبل مدعاة لمثل ذلك الإحجام، وقد يكون الخوف أقلها نبلاً، وقد يكون تحقيق المقاصد المستسرة أكثرها ضعة؛ بيد أننا قد نحجم عن قول الحق لأسباب جمالية خالصة، لاسيما وأن الواقع ـ معيار الصدق ـ يعد فى منظوره الاستاطيقى مدعاة للضجر. هذا ـ فيما أزعم ـ هو علة ذلك الشعور المكتئب الذى يستحوذ علينا حين نلقن ـ على مقاعد الدرس ـ بثوابت العقل والعرف والعادة، وهذا ـ فيما أذهب ـ هو علة كون الكون يبدو رحباً ومثيراً حين نلهج بضلالات الفن. والواقع أن لنا فى كتب التاريخ والسير الذاتية ـ كما لنا فى إمعاننا فى إطلاق العنان لمخيلتنا حين نتحدث عن الخرافات ـ خير شاهد على هذا الأمر. فضلاً عن ذلك، وكما يقرر جورج سانتيانا، فإننا عادة ما نتلاعب بالحقائق كيما يكون فى وسعنا تذكرنا، وتلك ـ لعمرى ـ حقيقة سيكولوجية عن البشر مؤسية.

بيد أنه يتوجب علينا ـ درءاً لأى لبس ـ ألاّ نخلط بين الصدق وقول الحق، قدر مايتوجب علينا أن نميز بين الكذب وقول الباطل؛ فليس كل صادق بقائل للحق، وليس كل كاذب بقائل للباطل. بكلمات أخرى، قد يصْدق المرء على قوله الباطل، وقد يكذب المرء على قوله الحق، فالأقوال ـ كالأعمال ـ إنما تكون بالنيات. إن الذى يقول ما يجزم بكونه حقاً صادق وإن بطل قوله، وهذا بالضبط هو شأن الجاهل الذى يحسب أنه لايحيد عن جادة الصواب. أما الذى يقول ما يجزم بكونه باطلاً فهو كاذب وإن صدق قوله، وهذا هو شأن المنافق الذى يضمر فى قلبه ما لا يظهر بلسانه. هكذا يقول عز من قائل فى محكم ذكره الحكيم:

«إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله، والله يعلم إنك لرسوله، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون» (المنافقون / 1).

ألا ترى أن هذه الآية الكرية تبين كيف يتسنى للمرء أن يكذب على قوله الحق؟

* * *

أما عن بيت قصيد حديثى هذا، فإنه يتعلق على وجه الخصوص بخلطنا اللاواعى أحياناً - والمقصود أحايين كثيرة - بين قول القائل وصدق (أو بطلان) ما يقول. لا ضير أن يتم تحديد قيم صدق ما يقال - فى السياقات التى سلف ذكرها - عبر الدراية بقائله (قول المرء لامرأة «أنت طلاق» لا يصدق ما لم يكن زوجاً لها) بيد أن الضير كل الضير أن يجزم المرء - دون أدنى استدراك - بصدق القول (أو بطلانه) لمجرد كونه قد قيل من قبل شخص بعينه.

والواقع أن سبل الخلط بين القول والقائل متكثرة يصعب حصرها فى هذا المقام، غير أن لنا فى نقاش بعضها مندوحة عن سرد سائرها.

* * *

غبر الناس على اللجوء إلى السلطة (Authority) - بدلالتها الابستمولوجية - فاعتد الواحد منهم على نحو دوجماطيقى بجملة من الأحكام لمجرد كونها قد صدرت عن جهة يبجلها لسبب أو لآخر. وكما سبق لى أن أوضحت فى موضع آخر (الحصادى، 2، ص 46)، فإن للسلطة أنماطها المختلفة، فقد تكون دينية تستند على نص سماوى، أو تستند بشكل غير مباشر على أقوال رجالات الدين - وقد تكون ذات أصول اجتماعية أو سياسية - وقد تكون علمية خالصة، فالعلم، ممثلاً فى ممارسيه، قد أصبح منذ ما يربو على ثلاثة قرون مصدراً سلطوياً يعتد به.

هكذا قد يعرف المرء أمراً لأن الله قد أوحى به إليه، أو لأن من أوحى إليه قد أخبره به، أو لأن أباه أو شيخ قبيلته قد حدثه عنه، أو لأن شخصاً يكن له الاحترام - لأى سبب آخر من الأسباب - قد أفضى به إليه؛ وهكذا يلجأ المتبدئ إلى المحترف، والطالب للمعلم، والمتعبد للفقيه، والأقل خبرة لمن هو أكثر خبرة.

وبطبيعة الحال، فإنه لا سبيل لإنكار إمكان أن تكون السلطة مصدراً معرفياً خصباً ومفيداً، وكما يقرر ويسلى سامون، فإن الاستخدام الصحيح للسند السلطوى يلعب دوراً لا يستهان به ولا غنى عنه فى تراكم المعرفة وتطبيقها (سامون، ص 118). ولتوضيح هذا الإمكان، لنا أن نتخيل قدر المعارف الذى سوف يتسنى لنا الحصول عليه فيما إذا قمنا بالتعويل فحسب على خبراتنا الشخصية بوصفها السبيل الأوحد لتحصيل المعارف.

على ذلك، فإن للاعتداد الدوجماطيقى بأحكام السلطة ـ كما للاعتداد الدوجماطيقى بأية أحكام على وجه العموم ـ مثالبه التى يمتاز بها. لنا فى أحوال بعينها أن نذهب المذهب الذى ادعى صاحب السند معرفته، فالاعتقاد فى وجوب التأكد على المستوى الشخصى من صحة كل ما يقال ضرب من الهوس، ومدعاة لرفض الموروث بأنماطه كافة؛ ولكن ليس لنا أن نقرر دون أى تحفظ أن أحكام صاحب السلطة صادقة لمجرد كونها قد صدرت عنه. إن السطوة التى حظى بها الفكر الأرسطى لقرون عدة ـ وما أفضت إليه من حول دون إحداث تطور ملحوظ فى مختلف مجالات التفكير البشرى ـ كالسطوة التى حظى بها كتاب بطليموس فى الفلك ـ لم تكن سوى مترتبة مؤسية لإغفال إمكان أن يحيد صاحب السلطة عن جادة الصواب.

فضلاً عن ذلك، فإننا عادة ما نلجأ إلى مصادر سلطوية فى أمور تخرج عن نطاق سلطانهم، فنعتد بأحكام العلماء فى الأخلاق ـ كما يحدث على سبيل المثال حين نستشهد بأقوال ألبرت أينشتين فى نسبية المعايير الأخلاقية ـ ونعتد بأحكام رجالات الدين فى النقد الأدبى ـ كما حدث مع الأزهر فى قضية سلمان رشدى ذائعة الصيت ـ وبأحكامهم فى العلم ـ كما حدث مع جاليليو يوم دق الأرض بكعبه وأعلن «لكنها تدور»! حقاً لقد عبر الغزالى بوضوح عن وكد البشر نحو ترسيخهم لما يعتدون سلفاً بصوابه وعن خلطهم بين القول وقائله، حين قال:

«إذا نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه، وإن

كان باطلاً. وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه، وإن كان حقاً. فأبداً يعرفون الحق بالرجال، ولا يعرف الرجال بالحق، وهو غاية الضلال».

هذا بالضبط هو مكمن كوننا نعطي اهتمامنا للقائل أكثر مما نعطي للقول، وفي وجهة نظر بعض المفكرين، هذا بالضبط ما يفسر الدور الفاعل الذي يلعبه الفاعل في النحو العربي؛ ألا ترى أننا نبحث عما ينوب عنه إن جهلناه أو خفنا عليه أو خفنا منه؟

* * *

في مقابل ذلك، قد ننكر القول لمجرد كون قائله على خلاف مذهبي وما نعتقد به من آراء سياسية أو عقائدية. لقد رفض الحزب الشيوعي في روسيا عام (1930) نظرية جورج مندل - الراهب النمساوي - في علم الوراثة، على اعتبار كونها ضرباً من ضروب المثالية البرجوازية، ولأسباب ثيولوجية خالصة رفضت الكنيسة نظرية كوبرنيكس القائلة بمركزية الشمس في مجموعتها، كما رفض الكثير التعرف - مجرد التعرف - على مبادئ نظرية دارون في التطور، وطالب بعض منا بحرق كتب لمجرد درايتهم المسبقة بسلوكيات مؤلفيها. هكذا نغفل - وبشكل متعمد ومقصود - أن كون القائل منتمياً لمذهب نختلف معه، لا يسحب منه حق إدلائه برأيه ولا يضمن سلفاً بطلان ما يقول، لاسيما إذا كان قوله مندرجاً في سمت اختصاصه.

وفي هذا الخصوص، ثمة من يرى أن هذا الأمر يحدث أكثر ما يحدث في الأوساط العلمية حيثما يفترض أن تسود روح الموضوعية. لقد أوضح توماس كون في كتابه المتميز (Structure of Scientific Revolutions)، كيف تلجم ألسنة البحاث الذين يعنون بالتفصيل في طبيعة الظواهر التي تستلزم النظرية العلمية السائدة استحالة حدوثها، وكيف أنهم لا يجدون من يبدي استعداداً لنشر أبحاثهم (Kuhn, 2, PP. 70 - 80).

* * *

وفى سياق مماثل لهذا السياق، يفصح بعض منا عن عجزه التام عن الحجاج ضد ما يزعم محاوره ثبوته بعبارة مفادها أن زعمه «كلمة حق أريد بها باطل»، ونحسب أن نوايا قائل القول تشكك ضرورة فى مصداقية قوله. هذا خلط فاضح آخر بين القول وقائله، فكون القائل قد وكد من قوله مقاصد ليست على درجة كافية من النبل لا يضمن بذاته بطلان قالته.

إننى لا أنكر - وليس لى أن أنكر - إمكان أن يوظف الحق فى تحقيق مآرب يندى لها جبين الشيطان؛ بيد أننى أنكر، وأجزم بنكران أن يكون بمقدور مثل هذا التوظيف أن يجعل من الحق باطلاً. وحسبنا فى هذا الخصوص أن نشير إلى أن من يشكك فى مزاعم الآخرين عبر تقرير كونها حقاً أريد به باطل، إنما يقرر على نحو متناقض بطلان ما يسمه بكونه حقاً.

* * *

وعلى نحو مماثل، لنا - فى بعض السياقات - أن نستشهد بالآية الكريمة «وشهد شاهد من أهلها» (يوسف / 26) كيما نعزز الثقة فيما شهد به الأعداء قبل الأصدقاء، ولكن ليس لنا أن نستشهد بها دون استدراك لطبيعة ما نستشهد بها عليه ولسياق موضع الاستشهاد.

إذا قرر خصم لنا زعماً اتفق أننا نعتد به، فإن كونه خصماً لنا لا يضمن بذاته صحة ذلك الزعم، فليست كل شهادات الأعداء صحيحة لمجرد كونها قد صدرت عنهم؛ وحسب من يعتد بحكم لا لشئ سوى أن خصمه قد اعترف به، أن يتذكر تلك الأحكام التى رفضها لذات السبب.

* * *

نقول - بجزمية مؤسية - إن «ما بنى على باطل، فهو باطل»، ونحسب أن عجز القائل عن تسويغ ما يقول مدعاة لبطلان قوله، مغفلين بذلك أن يكون بمقدور حيثيات أخرى تسويغ ذات الحكم الذى قررنا بطلانه.

هذا أمر يجزم المنطق بصحته. إذا كان البرهان فاسداً، فإن فساده لا يبرهن على بطلان نتيجته؛ ذلك أن فساد البرهان لا يضمن بذاته فساد كل برهان يخلص إلى ذات النتيجة، إنه يضمن فحسب إمكان بطلان النتيجة فى حال تعويلها على المقدمات المتضمنة فيه دون غيرها (الحصادى، 5، ص 31 - 35). وعلى نحو مماثل، فإن سلامة البرهان تتسق وبطلان مقدماته وصدق نتيجته؛ ذلك أن سلامة البرهان لا تضمن سوى استحالة صدق مقدماته وبطلان نتيجته.

هكذا نجد أن فساد أى برهان يخلص إلى النتيجة التى تقرر أن لهذا الكون خالقاً - كسلامة أى برهان يخلص إلى تلك النتيجة عبر مقدمات باطلة - لا يعنى بأى حال أنه لا مناص من الإلحاد؛ كما أن عجز المواطن عن إثبات حقه فى العيش الكريم لا يسلبه ذلك الحق. حقاً إن ما بنى على حق فهو حق، ولكن باطل أن يكون ما بنى على باطل باطلاً ضرورة.

وفى هذا السياق، يجدر بنا - درءاً لأى سوء فهم - أن نستدرك الأحكام القضائية التى يتم إصدارها بالاستناد على حيثيات أو إجراءات باطلة؛ فمن البيّن أن مثل هذه الأحكام لا تعد من وجهة نظر قضائية أحكاماً ملزمة. على ذلك، فإنها تظل قابلة لأن تدعم عبر اللجوء إلى حيثيات أو إجراءات صحيحة، ولذا فإنه ليس بمقدورنا الجزم ببطلانها على وجه العموم. إن الحكم الذى يقرر ارتكاب شخص ما لجريمة بعينها قابل للطعن فى حال ثبوت اتخاذ إجراءات تعسفية اضطر تحت طائلتها المتهم للاعتراف بجريمته، لكن ذلك لا يعنى أنه لم يقم بها أصلاً.

* * *

وأخيراً، نستشهد فى معرض رفضنا لقول من يشجب سلوكاً اعتاد القيام به ببيت ينسب إلى أبى الأسود الدؤلى يقول فيه:

لاتنه عن خلق وتأتى مثله

عار عليك إذا فعلت عظيم

هكذا ـ وبيت واحد ـ نسحب من المنتحل حق النهى عن الانتحال بتذكيره بسابق عهده فى طمس أسماء من نقل عنهم، وهكذا نحرج الطبيب الذى يعدد أضرار شرب الخمر بإهدائه قنينة من الراح المعتق، وهكذا نلجم لسان المشرف على سير الامتحانات بتسليمه صورة من القرار التأديبى الذى صدر فى حقه أيام كان لا يجد أدنى غضاضة فى ممارسة أساليب الغش.

ولكن، أية علاقة نقوم بين صدق القول (أو بطلانه) واعتداد قائله بما يتناقض معه من سلوكيات؟ لنا ـ على سبيل المثال ـ أن نرفض اتهام المنتحل شخصاً يقوم بالانتحال حال كونه لا يدرى دلالة هذا المفهوم من وجهة نظر قضائية، غير أنه ليس لنا أن نرفض اتهامه لمجرد كونه قد قام بسلوك مماثل. وعلى نحو مماثل، لنا أن نرفض أقوال المدمن حين يعدد أضرار الخمر فى حال كونه لا يدرى بما تفعله الخمر بالألباب والأجساد، ولكن ليس لنا أن نرفض أقواله لمجرد كونه يتعاطى ما ينهى عنه؛ على العكس تماماً، فقد يكون المدمن الذى كابد ويلات شروب الخمر أصدق من يحدثنا عنها.

لاحظ أننى لا أدعو للتجاوز عن سلوكيات من يقوم بفعل ينهى عنه ـ أليس هذا مفاد السؤال الإنكارى فى قوله تعالى «أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم» ـ بل أقرر فحسب وجوب عدم اتخاذ قيامه بذلك الفعل ذريعة لسلبه حق النهى عنه. حقاً إن من ينهى عن خلق أجدر أن ينتهى عنه، ولكن قد يكون المنهى ـ كالناهى ـ ملزماً بالكف عما يقوم به، بغض النظر عن قيام الناهى به. لاحظ أيضاً أن البيت الذى يلى البيت الذى أشرنا إليه يوضح أن وجوب عدم القيام بما ينهى المرء عنه شرط ضرورى لاتباع ما ينصح به، وليس شرطاً لامتلاكه حق النصح؛ يقول الدؤلى:

فهناك يقبل إن وعظت ويقتدى
بالقول منك وينفع التعليم

* * *

هكذا يتخذ الخلط بين القول والقائل صوراً متعددة ومتنوعة، وهكذا يعبر مثل هذا الخلط عن وكد البشر اللاهج دوماً نحو تعزيز ما يعتدون به من أفكار ومذاهب مسبقة؛ وفي الوقت الذى تراهم يبحثون ـ شبه جادين ـ عما يسوغ ما قد قرروا سلفاً أنه الحق، تكاد تتحسس التهدج المؤلم في نبرات صوت شوبنهور حين أعلن قالته الشهيرة «نحن لا نريد لأننا وجدنا أسباباً، بل نجد الأسباب لأننا نريد». و لأننا ـ كما أسلفنا في استهلال هذا الفصل ـ عادة ما نود لو أن أغيارنا قد اعتدوا بما نعتد به، فإننا نمعن في ممارسة التعسف والتأويل بغية أن تتسق آراؤهم مع «أفق توقعاتنا» – بالمعنى الذى أراده كارل بوبر. ولأن مثل هذا الأفق إنما يحدد ما نعتد به بوصفه محتملاً على المستوى الابستمولوجى، فإن الخلط بين القول والقائل لا يعدو أن يكون سبيلاً لقصر ذلك الأفق ولتحديد إمكاناته.

* * *

الفصل الثالث

شبه الماصدقات

«الفضائل الثانوية أخطر بكثير من الرذائل الثانوية».

«كازنتزاكى»

تعد الفلسفة - فى منظور جل ممارسيها - أداة ملائمة لتحليل المفاهيم وتبيان دلالتها بطريقة تبدد الأخلاط وتدرء اللبس. على ذلك، يختلف الفلاسفة - وشأنهم الاختلاف - فى تحديد هوية المهمة التى تنبغى إناطتها بأمر ذلك التحليل وذا البيان؛ ففى الوقت الذى يؤكد بعضهم على أنه من شأن تحليل المفاهيم وتوضيح دلالتها تبيان أمثل السبل لحل الإشكاليات الفلسفية التى تعبر تلك المفاهيم عن مراكز عودها المستمر، يرى بعض آخر منهم أن أهمية إنجاز تلك المهمة إنما تكمن فى قدرتها على توضيح كيف أن الإشكاليات الفلسفية مجرد أوهام لغوية ناجمة إما عن قصور البشر عن فهم ما يقال أو عن قصور لغاتهم الناجم بدوره عن قدرتها على التمكين من قول ماينبغى ألا يقال.

* * *

يحدثنا المناطقة أن لكل مفهوم فئة من الماصدقات، وأن مثل هذه الفئة تشتمل على مجمل الأشياء التى يصدق عليها المفهوم وتقتصر عليها. وبطبيعة الحال، فإن فئة ماصدقات المفهوم قدْ تكون متناهية، وقد تكون لا متناهية، وقد تكون خالية تماماً. هكذا

نجد ـ على سبيل المثال ـ أن ماصدقات المفهوم الذى يشار إليه بلفظة «كتاب» تتشكل من فئة الكتب، وهى فئة يتضح تناهيها رغم حجم ما تمت كتابته وطباعته من كتب. فى المقابل، فإن الماصدقات المشار إليها بعبارة «عدد طبيعى» (natural number) تعد لامتناهية، وذلك على اعتبار كونها تتشكل من الأعداد {1، 2، 3، ...}؛ وعادة ما يميز فى هذا السياق بين الفئات اللامتناهية التى يمكن حصرها (countably infinite) ـ ومثالها فئة الأعداد الزوجية {2، 4، ...} ـ والفئات اللامتناهية غير القابلة للحصر، والتى تعرف بالفئات «المتجاوزة للامتناهى» (trans-infinite) ـ ومثالها فئة «الكميات الصماء غير المتجذرة» (irrational quantities).. وأخيراً، فإنه من البيِّن أن الفئة التى تعبر عن ماصدقات المفهوم المشار إليه بعبارة «شكل دائرى مربع» تعد خالية تماماً (Ø) (null set)، وذلك على اعتبار استحالة وجود شكل يتصف بتينك الخاصيتين المتقابلتين فى آنٍ واحد من نفس الجهة.

لاحظ أن الفئات سالفة الذكر لا تثير أية إشكالات خاصة بتحديد ماصدقاتها، بيد أن الأمر ليس دائماً على تلك الشاكلة. وعلى وجه الخصوص، ثمة مفاهيم يصعب الإجماع حول دلالاتها، الأمر الذى يحول بدوره دون الإجماع حول ماصدقاتها. وفى واقع الأمر، فإن الأسئلة التى عادة ما تثير الجدل بخصوص أمثل السبل للإجابة عنها عادة ما تعبر عن تساؤلات حول تحليل مفاهيم بعينها بطريقة تبين على وجه الضبط مجمل ما ينتمى إليها من ماصدقات. لا سبيل ـ على سبيل المثال ـ لحسم الجدل الممكن قيامه حول ما إذا كان القيام بسلوك ما يعد حلالاً أم حراماً دون طرح تحليل ملائم لمفهومى الحلال والحرام؛ فبطرح مثل هذا التحليل سوف يكون فى وسعنا تصنيف ذلك السلوك بوصفه ماصدقاً لأحدهما.

وعلى نحو مماثل، لا سبيل لحسم الجدل القائم حول علمية الدراسات الإنسانية دون طرح تحليل ملائم لمفهوم النشاط العلمى، ولا سبيل لحسم الجدل القائم حول أحقية الأمم المتحدة فى استعمال العنف بغية تطبيق قراراتها دون البت فى أمر

اختصاصات تلك الهيأة بطريقة تميط اللثام عن ماصدقات مفهوم تلك الأحقية، وهكذا هو الشأن بالنسبة لجل الأمور التى يلهج البشر بالجدل حولها. هذا بالضبط هو مكمن أهمية تحليل المفاهيم، وتلك هى المهمة الأساسية التى يرام من أجلها تبيان دلالاتها.

* * *

ولتوضيح الكيفية التى يتعين عبرها تحديد سبل تحليل المفاهيم، لنا أن نفترض أن العالم بأسره قد صنف إلى فئتين: فئة تتضمن كل الأشياء التى يصدق عليها المفهوم الذى نعنى بأمر تحليله، وفئة تتضمن كل الأشياء التى لا يصدق عليها ذلك المفهوم. على هذه الشاكلة، يمكن القول إن مهمة التحليل إنما تتلخص فى تحديد الخصائص التى يتصف بها جميع أعضاء الفئة الأولى ولا يتصف بها أى عضو من أعضاء الفئة الثانية. هكذا نجد - على سبيل المثال - أن تحليل مفهوم الإنسان القائل بأنه حيوان عاقل، إنما يقرر أن البشر - كل البشر - يتصفون فى آن واحد بهاتين الخاصيتين، وأنه فى الوقت الذى قد يكون فى وسعنا اكتشاف كائنات حية غير عاقلة، أو كائنات عاقلة غير حية، أو كائنات ليست حية وعاقلة، إلا أننا لن نجد كائناً منها يتصف بكونه بشراً. المنطق يبين هذا الأمر؛ القضية:

(كل ما يختص بـ A يختص بـ B) $(x)\ (Ax \rightarrow Bx)$

تتسق والقضايا التالية:

$$(\exists x)\ (Ax\ .\ Bx)$$

$$(\exists x)\ (-\ Ax\ .\ Bx)$$

$$(\exists x)\ (-\ Ax\ .\ -\ Bx)$$

ولا تتناقض إلا مع : $(\exists x)\ (Ax\ .\ -\ Bx)$

التعريف الناتج عن التحليل - بهذا المعنى - مظلة يستظل بظلها كل من يصدق عليهم المفهوم المراد تحليله، ولا يستظل بظلها أحد سواهم. لهذا يعد التحليل قاصراً

فى حالين؛ إذا كان غير جامع، أى إذا لم يستظل بظل مظلة تعريفه ماصدق للمفهوم المعنى، أو إذا كان غير مانع، أى إذا استظل بظل مظلة تعريفه ماليس بماصدق لذلك المفهوم.

هكذا نجد أن تحليل مفهوم الجامعة القائل بأنها مؤسسة لا يدرس بها إلا الحاصلون على درجة أستاذ ينتج تعريفاً غير جامع، وذلك على اعتبار أنه يفشل فى جعل عدد كبير من الجامعات مستظلة بظله، كما أننا نجد أن تحليل ذلك المفهوم القائل بأن الجامعة مؤسسة تربوية ينتج تعريفاً غير مانع، وذلك على اعتبار أنه يسمح - دون وجه حق - للمؤسسات التربوية غير الجامعية بالاستظلال بظله. وأخيراً، فإن التحليل القائل بأن الجامعة مؤسسة تربوية تدرس الإحصاء قاصر من وجهين، وذلك على اعتبار وجود مؤسسات تربوية غير جامعية تقوم بتدريس تلك المادة، وعلى اعتبار وجود جامعات لا تقوم بتدريسها.

* * *

على كل ذلك، فإنه ليس بمقدورنا الجزم على وجه الإطلاق بقصور أى تحليل ما لم ينتج تعريفاً جامعاً مانعاً، رغم أن المناطقة يؤكدون باستمرار على وجوب اختصاص التحليلات الملائمة بتينك الخاصيتين.

أول أمرتجدر الإشارة إليه فى هذا الخصوص هو أن ماصدقات المفاهيم لاتظهر فى الكون وهى تحمل بطاقات كتب عليها ما يفيد أنها ماصدقات لتلك المفاهيم. حقاً إننا نطلق على الأشياء - فى مختلف السياقات التى نعنى بها - مسميات تفيد كونها كذلك، لكننا نختلف ونتجادل - فى بعض السياقات - حول وجوب تسميتها على النحو الذى غبرنا عليه. هكذا يجمع أكثرنا على أن أداء الطقوس الدينية واجب يتعين على الجميع القيام به، وهكذا نبجل الاتضاع والندم ونحكم بكونهما ماصدقات لمفهوم السلوك الأخلاقى، ثم نفاجأ بنص يعلن فيه اسبينوزا أننا نسمى الأشياء بغير مسمياتها:

«ليست الطقوس فى ذاتها خيراً ولا شراً، وليست تزيد عقولنا كمالاً، والتقوى انفعال نافع للجمهور... ولكنه عديم الجدوى للذى يستطيع أن يعمل بالعقل ما تحمل التقوى على عمله بالانفعال؛ ولايمكن أن يكون الاتضاع فضيلة، لأنه يتضمن الحزن وشعور المهانة والعجز. كذلك ليس الندم فضيلة، لأنه نتيجة الجهل الذى يجعلنا نعتقد أنه كان بإمكاننا أن نفعل غير ما فعلنا. إن فضيلة العقل تقوم فى أن يغتبط الإنسان بعقله ويطمئن فى نفسه».

وعلى نحو مماثل، نعتد بالوثنية بوصفها عملاً لا يتسنى لعاقل القيام به، ونفاجأ بوصية كتبها نيتشه لأخته يقول فيها:

«عدينى إذا مت ألا يقف حول جثمانى إلا الأصدقاء، وأن لا يدخل علىّ الفضوليون من الناس. ولا تدعى قسيساً ينطق الأباطيل والأكاذيب على قبرى، فى وقت لا أستطيع فيه الدفاع عن نفسى؛ أريد أن أدفن فى قبرى وثنياً شريفاً» (ديورانت، ص 517).

فضلاً عن ذلك، نعتد دون استدراك بوجوب ذكر محاسن موتانا، ويباغتنا جوركى بقوله «إن الموت لا يجعل المرء أفضل مما كان عليه»، ونعتد بالبعث والعدل الإلهى المطلق، ثم نستمع إلى قول المعرى:

ريب الزمان مفرق الإلفين
فاحكم إلهى بين ذاك وبينى
أنهيت عن قتل النفوس تعمداً
وبعثت أنت لقتلها ملكين
وزعمت أن لها معاداً ثانياً
ما كان أغناها عن الحالين

كما نستمع إلى قول إرنست رينان - حين سئل ما إذا كانت الأرواح تفنى بفناء

الأجساد ـ «إن الأرواح العظيمة لا تفنى بالضرورة، لكننى لا أجد سبباً واحداً لجعل بقالنا خالداً» (كازنتزاكى (1)، ص 190)؛ ونتهم الحلاج بالزندقة والإلحاد، ثم يخبرنا إبراهيم بن فاتك، أنه حين أوتى بالحسين بن منصور ليصلب:

«... رأى الخشبة والمسامير، فضحك كثيراً حتى دمعت عيناه، ثم التفت إلى القوم فرأى الشبلى فيما بينهم فقال له: ياأبابكر، هل معك سجادتك، فقال بلى يا شيخ، قال افرشها لى، ففرشها، فصلى الحسين ركعتين... فلما سلم (قال)... اللهم إنك المتجلى عن كل جهة، المتخلى من كل جهة، بحق قيامك بحقى، وحق قيامك بحقك... وبحق قدمك على حدثى، وحق حدثى تحت ملابس قدمك، أن ترزقنى شكر هذه النعمة التى أنعمت بها علىّ، حيث غيبت أغيارى عما كشفت لى من مطالع وجهك، وحرمت على غيرى ما أبحت لى من النظر فى مكنونات سرك؛ هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصباً لدينك وتقرباً إليك، فاغفر لهم، فإنك لو كشفت عنهم ما كشفت لى لما فعلوا مافعلوا، ولو سترت عنى ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل، ولك الحمد فيما تريد».

وأخيراً، نمعن فى عداوتنا لكل ذوى العقول محدودة المدى، ثم نجد أناتول فرانس يقرر جازماً:

«ينبغى ألا نعادى عقلاً ضيقاً إلا بقدر ما يعادى الرياضى زواية حادة لأن بضع درجات تنقصها كيما تكون قائمة».

* * *

ولتوضيح مرامى من هذه الاقتباسات أقول إن ما نجزم بكونه ماصدقا لمفهوم بعينه من المفاهيم ـ لاسيما المجرد منها ـ ليس بطبيعته كذلك، وقد لا يكون حكمنا بكونه كذلك إلا نتاجاً لموروث ترسخ فى أذهاننا بشكل أو آخر. لهذا السبب، فإن فى الإصرار على وجوب أن تنتج تحليلات المفاهيم تعريفات جامعة لما قررنا سلفاً بكونه ماصدقات

لها، ومانعة لما أفكرنا مسبقاً بضرورة استثنائه، أقول إن فى مثل هذا الإصرار ترسيخاً متعمداً لما تم الإجماع عليه، وحكماً قبلياً يحول دون التمرد على الأطر والثوابت التى تم الاعتداد بها. لا شئ - كالتعريفات الجامعة المانعة - يحجبنا عن اكتشاف الجديد، ولا شئ مثلها يعمل على ترسيخ ما يجمع عليه البشر ويحول دون تمردهم عليهم.

بيد أن ذلك لا يعنى بأى حال وجوب رفض التعريفات لمجرد كونها جامعة مانعة، بقدر ما لا يعني وجوب الاعتداد بها فى حال كونها غير جامعة أو غير مانعة. كل مايعنيه هو أن كون التعريف غير جامع أو غير مانع لا يستلزم بذاته ضرورة وجوب رفضه. ولكى لا نسمح بحركات التمرد التى تستهدف الموروث لمجرد كونه موروثاً، ولكى لا يكون الرفض غاية فى ذاته، يتعين علينا اشتراط أن يكون بمقدور المعتد بتعريف غير جامع أو غير مانع تبيان الأخلاط التى وقعت فى أذهان الذين أجمعوا على تصنيف ماصدقات المفهوم المعنى بطريقة لا تتسق وتلك التى يقررها ذلك التعريف.

ليس لنا لكل ذلك، وصد الباب فى وجه كل مارق عما أجمع الأسلاف عليه، وليس لنا - فى ذات الوقت - فتحه على مصراعيه أمام كل مجدد أو مجدف؛ لنا فحسب أن نستمع للرافض حين يرفض، وأن نطلب منه تسويغ حكمه بوجود مواطن خلل فيما يرفض.

الأنساق الفكرية السامقة - بهذا المعنى - محاولات جادة لإعادة ترتيب أثاث العالم، ولأنها عادة ما تفضى إلى ترسيخ ثوابت جديدة تستعيض بها عن تلك التى قامت برفضها، فإنها تحمل معها بذور فنائها ومعاول تقويضها. هذا بالضبط هو وكد وايزمان من قوله «إن محررى الأمس هم طغاة اليوم» (Waisman, p. 378).

نخلص من كل هذا إلى أن عملية تحليل المفاهيم تستهدف أصلاً تسويغ جملة أحكامنا البدهية التى تقضى بتصنيف ماصدقات تلك المفاهيم على نحو بعينه، كما نخلص إلى وجوب استدراك تلك الحالات الخاصة التى تتخذ من التمرد وسيلة لإحلال

تصنيفات مغايرة، فللمتمرد ـ كما أسلفنا ـ حق رفض ما تم الإجماع عليه فى حال قدرته على تبيان أوجه القصور التى تعترى ما أفضى إليه ذلك الإجماع من أحكام.

* * *

وبغض النظر ما إذا كان المرء معتداً بتصنيفات البشر القبلية أو رافضاً لها، فإنه عادة ما يواجه حالات لا تعد من جهة ماصدقات بينة أو مسوغة للمفهوم الذى أراد تحليل دلالاته، ولا تعد من جهة أخرى لا ماصدقات بينة أو مسوغة له. بكلمات أوضح، فإن العالم ـ سواء أعدنا ترتيب أثاثه أو أبقينا عليه ـ عادة ما ينقسم إلى ثلاث فئات:

* فئة تتضمن فحسب ماصدقات المفهوم،

* فئة تتضمن فحسب كل ما ليس بماصدق للمفهوم،

* وفئة لا يتضح تماماً ما إذا كان يتعين تضمينها للفئة الأولى أو ما إذا كان يتعين تضمينها للفئة الثانية، وهى ما اصطلح على تسميتها بفئة «شبه الماصدقات». وغنى عن البيان، أن الجدل فى أغلب الأحيان يقوم حول أعضاء هذه الفئة الأخيرة؛ فالفيزياء ـ على سبيل المثال ـ ماصدق بيّن لمفهوم العلم، والسحر نشاط يتضح أنه ليس ماصدقاً لذلك المفهوم؛ ولكن، هل يعد علم النفس علماً؟ أو ـ لكى لا نصادر على المطلوب ـ هل تعد الدراسات التى تستهدف وصف وتعليل السلوكيات البشرية دراسات علمية؟ وعلى نحو مماثل، يعد الصدق فضيلة، ويعد الكذب رذيلة، ولكن ماذا عن تلك الحالة التى يكذب فيها الطبيب مخافة أن يؤدى علم المريض بحاله إلى وفاته؟ وأخيراً، نعتد بالإيمان بوصفه واجباً وننكر حلول الذات الإلهية فى أى شخص بعينه، ثم نستمع إلى قالة من قال ـ مخاطباً الله عز وجل ـ «يا منية المتمنى، أفنيتك عنى، أدنيتك منى، حتى ظننت أنك أنى»، فنتساءل، أيعد الحلاج مؤمناً أو كافراً؟

وفى هذا الخصوص أقول إن التعريف الذى يكون بمقدوره تصنيف الماصدقات وما ليست بماصدقات على نحو يتسق مع أحكام بداهتنا، أو بطريقة تمكّن من تبيان

مـواطن الخلل فى التـصنيف الناتج عن تلك الأحكام، أقـول إن هذا التـعـريف يتـخـذ بخصوص «شبه الماصدقات» صبغة معيارية، بمعنى أن قدرته تلك تكفل له حق تصنيف الحـالات غير الواضـحـة بذات الطريقة التى صنف بهـا الحـالات الواضـحـة. إذا كـان التعريف القائل بأن العلم نشـاط يستـهدف تعليل ما يتم رصـده من ظواهر قـادر على تسويغ أحكامنا البدهية بعلمية ما نعتد به بوصفه علماً، وقادر على تبرير ما اعتددنا باستثنائه من مناشط غير علمية، فإنه سيمتلك حق تصنيف علم النفس وسـائر العلوم الاجتماعية والإنسانية بوصفها ماصدقات رصينة لذلك المفهوم، وذلك على اعتبار كونها تستهدف تعليل فئة بعينها من الظواهر التى يتم رصدها.

* * *

ولعله يتـضـح من نقـاش دلالة مـفـهوم شبـه الماصدقـات أن لهذا المفـهوم أواصر وشـيـجـة بمفـهوم المحتـمل. إن تصنيف مـاصـدقـات أية فكرة على نحـو يتسق وأحكام البداهة السـائدة والمفاهيم المشتركة لا يعدو فى واقع الأمر أن يكون تعبيراً عن مرجعية «آفـاق توقعـات البشـر»، ومـا مـحـاولة تصنيـفـهـا على نحـو مخـالف إلاَّ إفصـاح عن الوكد صـوب تحقيق مـا كـان مجـرد احـتمـال. وكـمـا أسلفنا، فإن التـمرد ـ الذى يعـبر عن أولى خطوات درب الإبداع ـ لا يتم إلا بعد أن يكون صاحبه فى وضع سيكولوجى يتـهيأ معه لقبول مـا كـان يمكن أن يكون ـ على عدم كـونه ـ كـمـا أن الإبداع ـ الذى يعـزى له كل تطور حـادث فى نتـاجـات مـخـتلف أنشطة البـشـر ـ يعـول على تحـقـيق تلك الفـئـة من الاحتمالات التى تستحق عناء التحقق.

* * *

الفصل الرابع

نبيذ المعرفة

«ليس ثمة سوى بضع خطوات تفصل بين الأميبيا وآينشتين».

«كارل بوبر»

هناك وجهة نظر تقليدية مفادها أن المعرفة البشرية لا تعدو أن تكون ـ فى أسوأ الأحوال ـ تراكماً لمجموع ما يحصل عليه البشر من مدركات حسية، ولا تعدو أن تكون ـ فى أفضلها ـ تصنيفاً عقلانياً غير واع لتلك المدركات. العقل ـ من وجهة النظر تلك ـ أشبه ما يكون بالكفات (الوعاء) الذى تتجمع فيه الإحساسات، والإحساسات أشبه ماتكون بعنب قد حان قطافه؛ وإذا كان ذلك كذلك، فالمعرفة ستكون بالضرورة نبيذاً سائغاً للشاربين.

ويطبيعة الحال، حاول الامبيريقيون الخلّص الخلاص ـ ما وسعهم السبيل ـ من الدور الذى يعزى عادة إلى الذات البشرية فى مثل هذا السياق، بما علمت من توكيدهم المستمر على أن المعرفة الحقة هى تلك التى لا يشوبها أدنى انفعال أو أقل محاباة، ولاتكدر صفوها أية أفكار قبلية أو مقاصد مسبقة. ولقد قدر لوهم المعرفة الخالصة (Pure Knowledge) أن يؤرق هيوم وكانت على حد السواء، وفى الوقت الذى قرر هيوم ـ نو النزعة اللاّ أدرية المتأصلة ـ أنه ليس فى وسع البشر العثور على قنينة واحدة من نبيذها، حاول كانت رائد النزعة النقدية أن يبين كيف أن نبيذ الامبيريقية ـ حتى على افتراض وجود حانة يبتاع فيها ويشترى ـ لا يحدث أثراً فى الألباب، وأن ألباب

البشر تشارك - بطريقة جد محددة - فى صنع ما يستساغ لهم شربه. هكذا تراه يعلن أن عنب الإحساس لا يصبح نبيذاً ما لم تعتصره - وتعمل على تخميره - تروس المقولات الاثنتى عشرة، فهنالك فقط يتسنى له أن يحدث ما يحدث فى ألباب البشر.

بيد أن هناك وجهة نظر أكثر حداثة ترتئى أن العقل البشرى لا يشارك فحسب فى خلق نبيذ المعرفة، بل يشارك - فضلاً عن ذلك - فى خلق حبات عنبه. عنب نبيذ المعرفة - من هذا المنظور - لا يقدم للبشر على طبق من ذهب، ولا يصبح بطريقة سحرية نبيذاً؛ فعلى أقل تقدير، لا شئ من هذا القبيل يحدث فى العلم - النشاط المعرفى الوحيد المستحق للتبجيل. الملاحظة - لا الإحساس - هى نقطة البدء الحقيقية فى أى مشروع علمى مشروع، والملاحظة - كأى فعل ذهنى - ليست مجرد إدراك حسى لحدث من الأحداث؛ الإحساس شئ يحدث لنا، لكن الملاحظة فعل إيجابى نقوم بإحداثه، وبالتحضير له، وبالتخطيط من أجله، وهى مشحونة - بطبيعتها - بالمشاكل والفروض والمعايير. ليس من يرى كمن يلاحظ، فالرائى لا يفتتح سوى عينيه - وهذا ما يعرف فى أدبيات نظرية المعرفة بالرؤية اللامعرفية (non-epistemic seeing) - والملاحظ يفتح عقله معهما؛ والرائى لا يعنى بأمر توقع ما يمكن حدوثه، أما الملاحظ، فإنه يتوقع حدوث أشياء دون غيرها. باختصار شديد، فإن الملاحظة انتقائية بالتعريف، ولذا فإنها تحتاج إلى معيار للانتقاء (cirterion of selection) (Popper, pp. 341 - 343).

ولتوضيح هذه الفكرة الأخيرة، وللتوكيد على حداثتها، تأمل الاقتباس التالى الذى يتحدث عن إمكان الملاحظة فى غياب مثل ذلك المعيار:

> «يتعين بداية ملاحظة وتسجيل كل الحقائق دون أى انتقاد أو تخمين قبلى بخصوص أهميتها النسبية. ثانياً، يتعين تحليل الحقائق المسجلة ومقارنتها وتصنيفها على نحو ضرورى فى منطق التفكير. ويتعين ثالثاً استنباط التعميمات من هذا التحليل استنباطاً استقرائياً، على أن تختص هذه التعميمات بأمر تحديد العلائق التصنيفية أو العلية بين تلك الحقائق. رابعاً، سيكون أى بحث آخر استدلالياً قدر ما سيكون

استقرائياً ومستنداً على تعميمات سبق الوصول إليها» (Wolf, P. 450).

وكما أوضحت فى موضع آخر، فإن بحثاً كهذا الذى يشير إليه وولف غير قابل للتطبيق، بل يعد فى واقع الأمر مستحيلاً. إن ملاحظة «كل الحقائق» أمر يستعصى على البشر، فعدد هذه الحقائق لامتناه ضرورة ـ وملاحظة «كل الحقائق المتعلقة» لاتتسنى فى غياب معيار يحدد الحد الثانى فى تلك العلاقة (الحصادى، 2، ص 85).

* * *

تفترض الملاحظة ـ على حد تعبير بوبر ـ وجود نسق من التوقعات التى تمكن صياغتها فى شكل تساؤلات، ووظيفة الملاحظة إنما تكمن فى طرح إجابة تصحح أو تؤكد على تلك التوقعات. هكذا نعيش ـ عبر كل خطوة يخطوها العلماء فى درب العلم ـ فى خضم «أفق من التوقعات» التى قد لا نعى بعضها، والتى تشكل فى مجموعها بنى العلم المرجعية.

وبطبيعة الحال، فإن آفاق بوبر وبناه المرجعية تقترب إلى حد كبير من نماذج كون المثلى (Kuhn's Paradigmatic Exemplars)، رغم أن بوبر يعتد بقدرة الملاحظة ـ فى كل خطوة من تلك الخطوات ـ على تدمير بنى العلم المرجعية، فى حين أن كون يؤكد على أن عملية التدمير تلك لا تحدث ـ إن حدثت ـ إلا إبان الأزمات، قدر مايؤكد على أن عقلانية رفض أى نموذج أمثل رهن بطرح نموذج بديل، أى بحدوث ثورة علمية (Kuhn, 2, PP. 60 - 70).

أما بخصوص السؤال المتعلق بتحديد أيهما أسبق: الملاحظة (أو الإحساس) أم الفرض (أو أفق التوقعات أو النموذج الأمثل)، فمن الواضح أن نظرية الكفات ـ التى أتينا على ذكرها ـ تقرر أسبقية الإحساسات ـ على المستويين المنطقى والزمنى ـ وذلك على اعتبار أن الفروض إنما تنبثق من مجموع ما يتم إدراكه، فى حين أن النظرية المحدثة تقرر أسبقية الفروض ـ على ذينك المستويين ـ رغم أنها تسمح بإمكان أن يكون

بمقدور الملاحظة تعديل الفروض أو دحضها. وعلى وجه الخصوص، فإننا نتعلم - فى العلم - من الفروض أية ملاحظات يتعين علينا البحث عنها، ومن بناها المرجعية يتحدد مسار اهتماماتنا، وعلى هذا النحو يصبح العقل - المتضمن لآفاق توقعاتنا والمعبر عن بنانا المرجعية - أشبه ما يكون بالكشاف وأبعد ما يكون عن الكفات.

هكذا يغدو العلم استمراراً للإصلاحات «ما قبل العلمية» التى يقوم بها ممارسوه ويحدثونها فى آفاق توقعاتنا، فالعلم لا يبدأ من نقطة البدء، والعالم لا يكتب على صفحات بيضاء، ولا يقوى على التعتيم على افتراضاته المسبقة. إن علم اليوم قد شيد على أثافى علم الأمس، وعلم الأمس قد شيد على صرح أساطير أمس الأول، الذى شيد بدوره على أفق توقعات أحاديات الخلايا. باختصار، وعلى حد تعبير بوبر، ليس ثمة سوى بضع خطوات تفصل بين الأميبيا وآينشتين! (Popper, p. 347).

* * *

على كل ذلك، يتعين - بداهة - أن تكون هناك خطوة حاسمة نتحسس فى آثارها تلك النقلة التى حدثت من اللاعلم - أو ما قبل العلم (Pre-Science) - إلى العلم، فالعلم - فى منظور جل فلاسفته - نشاط متفرد له من الخصائص الفارقة ما يميزه عن سائر المناشط البشرية. هنا نكتشف أن بوبر يختلف جذرياً مع المذهب الذى يعتد به كون. هكذا يقرر بوبر صراحة:

> «... إن بداية تطور المنهج العلمى قد جاءت مع نهاية القرن السادس وبداية القرن الخامس قبل الميلاد على يد بضعة من فلاسفة اليونان.. هنالك نعثر على قصص تتحدث عن أصل العالم وتحاول تفسير شكل الكون... بيد أن الجديد فيها لا يكمن فى كونها قد استعاضت عن الأساطير بأحاديث أكثر علمية قدر ما يكمن فى الروح النقدية التى حلت محل النزعات الدوجماطيقية...
>
> (لهذا) لم يكن من قبيل المصادفة أن يطور انكسماندر نظرية تتناقض

جملة وتفصيلاً مع نظرية أستاذه طاليس، وأن يطرح تلميذه انكسمانيس وجهة نظر تختلف تماماً مع تلك التى اعتد بها. إن التفسير الوحيد لهذا الأمر هو أن مؤسس المدرسة كان يتحدى تلاميذه كيما يقوموا بنقد نظريته» (Popper, PP. 347 - 348).

وهكذا نجد - من وجهة نظر كارل بوبر - أن الروح النقدية كانت معبراً عن العامل الأساسى الذى أحدث النقلة من مرحلة الأسطورة إلى مرحلة العلم، تلك الروح التى تحققت على وجه الخصوص فى المحاولات التى بذلت للبرهنة على قصور النظريات المطروحة وعلى عجزها عن الاتساق مع ما تتضمنه أفق التوقعات السائدة.

* * *

كون - فى المقابل - يحتج صراحة على قدرة هذا التشخيص على التمييز بين العلم واللاعلم، وهكذا نراه يقرر:

«إن السيد كارل قد حدد جملة النشاط العلمى باللجوء إلى حدود لاتنطبق إلا على فعالياته الثورية النادرة... بيد أن رؤية العلم وتطور المعرفة من منظور يؤكد فحسب على تلك الفعاليات النادرة لتعجز عن فهم ذلك النشاط وهذا التطور... وبمعنى ما - وهو معنى يقلب تلك الرؤية رأساً على عقب - فإن الكف عن الجدل النقدى هو الذى يحدد النقلة إلى مرحلة العلم؛ فبمجرد أن تتم هذه النقلة فى أى مجال، فإن مثل ذلك الجدل لا يحدث إلاّ إبان الأزمات التى تتعرض فيها أسس المجال المعنى للخطر.

إن العلماء لا يسلكون بالطريقة التى يسلك بها الفلاسفة إلا حين يضطرون للاختيار بين النظريات المتنافسة» (Kuhn, 1, PP. 6 - 7).

العلم - فى منظور كون - نشاط يعنى على وجه الخصوص بحل نوع بعينه من المشاكل، يصطلح على تسميتها بالألغاز (Puzzles) التى تضمن النماذج المثلى

السائدة إمكان الحصول على حلول لها. هنا يلعب المفهوم «العلم العادى» (Normal Science) دوراً فاعلاً فى هذا المنظور، وهو مفهوم يعرفه «كون» على النحو التالى:

«إنه نوع من البحث المؤسس بشكل وطيد على إنجاز علمى تعتد به مجموعة علمية على اعتبار أنه يحدد أصولاً لسلوكياتها المستقبلية» (Kuhn, 2, P. 10).

(لاحظ كيف أن مفهوم العلم العادى يعول على فكرة أفق التوقعات، فالنماذج المثلى السائدة هى التى تحدد منظور المجموعات العلمية للعالم، وتحدد ما يعد محتملاً بالنسبة لها، وما يعد غير محتمل).

ولكى يكون بمقدور مثل هذا الإنجاز أن يصبح نموذجاً أمثل، يتعين أن يكون بمقدوره فتح الباب على مصراعيه لعدد لامتناه من كل أنواع المشاكل كيما يقوم ممارسو العلم العادى بحلها. وكما يضيف كون، فإن مهمة أولئك الممارسين تتحدد فى حل نوع بعينه من المشاكل، ألا وهى الألغاز:

«الألغاز هى تلك الفئة من المشاكل التى تختبر الأصالة والمهارة فى الحل... إن معيار جودة اللغز لا يكمن فى مدى إثارة نتاجها أو أهميته. على العكس تماماً، فإن المشاكل الملحة ـ كعلاج السرطان، وكالتخطيط لسلام عالمى دائم ـ ليست ألغازاً على الإطلاق، وذلك على اعتبار إمكان عدم وجود حلول لها. ورغم أن القيمة الكامنة لا تعد معياراً للألغاز، فإن ضمان وجود حل لها يعد كذلك» (Kuhn, 2, PP. 36 - 37).

من هذا المنظور، لا يهدف العلم إلى تفسير ما تتم ملاحظته من ظواهر، ولايعنى ممارسو هذا النشاط باختبار نظرياتهم توطئة لاختيارها أكثر اتساقاً مع ما يقره الواقع من تواترات. إن هذا النشاط ـ فى مراحله العادية على أقل تقدير ـ لا يهدف إلا إلى حل المشاكل التى تضمن النظريات السائدة إمكان حلها. بكلمات أخرى، فإن العلم إنما يهدف إلى ترسيخ ما يعتد العلماء به من فروض (أو آفاق توقعات)، والعالم

الحقيقى هو ذلك الذى ينجح فى تبيان كيف أن نظريته قابلة لأن تطبق على مجالات لم يكن يعتقد فى إمكان أن تطبق عليها، وفى تبيان كيف أن الوقائع تؤكد باستمرار صاحب النظرية.

ولأن معايير اختبار النظريات تشكل ـ وفق مفهوم كون ـ جزءاً لا يتجزأ من صلب هذه النظريات، فإنه ليس بالإمكان المقارنة بين مختلف النظريات، وبذا يفقد الواقع منزلته التى كان تبوأها على يد الفلاسفة التجريبين والوضعيين بوصفه الحكم الفصل الذى لا تقبل أحكامه أى استئناف. ليست هناك مشاكل محايدة تعنى مختلف النظريات ـ المنتمية لذات المجال ـ بحلها، وليست ثمة دلالات محددة تعزى لذات الألفاظ، ومن ثم فإن استعمال مختلف النظريات لذات الألفاظ ليس شاهداً على كونها تتحدث عن ذات الظواهر. ثمة عزل لا مناص منه بين النظريات، وثمة صدع لا سبيل لرأبه بينها.

والواقع أن لفكرة العزل بين مختلف آفاق توقعات البشر أصداء واسعة وتحققات متنوعة فى مختلف أنشطة البشر، لاسيما الأنشطة الفنية والسياسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية (Berlin, P. 55). الجديد فى طرح توماس كون هو كونه يقرر إمكان تطبيق تلك الفكرة على النشاط العلمى الذى ذاع صيت موضوعيته وتم تبجيل عقلانيته. لقد أصبح أنصار النظرية العلمية ـ من وجهة نظر كون ـ أشبه مايكونون بالحزب السياسى الذى يعمل على ترسيخ معتقداته السياسية ولا يجد أدنى غضاضة فى سحق خصومه.

هكذا لم يعد العلم مجرد تصنيف غير واعٍ للمدركات الحسية ـ كما ظن بعض أنصار المدرسة النقدية ـ ولم يعد مجرد تصنيف عقلانى واعٍ للملاحظات ـ كما ظن أنصار المدرسة الإدحاضية ـ بل غدا تصنيفاً محابياً لنوع بعينه من الملاحظات، ألا وهو ذلك النوع الذى تقرر النماذج المثلى السائدة قدرته على دعمها.

* * *

الفصل الخامس

محنة اللا أدرى

«التعبير عن حقائق جديدة بلغة قديمة مستحيل».

«فريدريك وايزمان»

يمحن اللاأدرى بمحنة لا يدرى بها الأدرى. إن الشكوك لتكاد تساوره حول كل شيء: حول وجود إله كليّ القدرة كليّ العلم، وحول وجود ذوات مغايرة لذاته، تفكر كما يفكر، وتنفعل كما ينفعل، وحول وجود عالم مادى يفارق جسده ويسبب ما ينتابه من أحسايس.

بيد أن اللاأدرى ليس مثالياً، فالعالم عنده ليس تمثلات لذاته المدركة التى يشك حتى فى وجودها، وإذا اتسع صدره للإذعان للفكرة الديكارتية القائلة بوجود شيء واحد غير قابل لأن يتم التشكيك فيه - ألا وهو كونه يشك - فإنه لا يبدى أدنى استعداد لتقبل ما اعتد ديكارت بكونه مستلزماً من استحالة الشك فى مثل ذلك الشك.

فضلاً عن ذلك، فإن شكوك اللاأدرى لا تقتصر على وجود الله والعالم والذات، فلديه مبحث ابستمولوجى لا يقل أصالة عن مبحثه الإنطولوجى. إنه يقرر صراحة - حين يشتط - أنه لا يدرى أى شيء، وأنه لا يدرى حتى أنه لا يدرى؛ فالمُدرَى إما أن يكون حدثاً ماضياً عف عنه الزمن، والماضى قد ذهب إلى غير رجعة، أو حدثاً آنياً حاضراً، والحاضر لا يمكن الإمساك به، أو حدثاً مستقبلياً، والمستقبل لمّا يأت، بل إنه

لن يأتي، فما أن يأتي حتى يكون حاضراً للحظة لا يمسك بها، وسرعان ما ينوى ويصبح ماضياً.

فضلاً عن كل ذلك، فإن اللاأدرى يشك فى مشروعية النشاط العلمى، الممثل الوحيد لأوج مراحل المعرفة البشرية فى ساحة الطبيعة، ويشك فى مصداقية النشاط الدينى، المعبر عن علاقة الخلق بالخالق، ويشك فى إحكام النشاط الأخلاقى، المحقق الحقيقى لقدرة البشر على كبح جماح أهوائهم، ويشك فى أصالة النشاط الفنى، المفصح المتميز عن قدرات الإنسان الخلاقة. وفى واقع الأمر، فإن اللاأدرى يشك حتى فى المعايير التى نعتد بها للبرهنة على مشروعية أى نشاط بشرى ولتقويم مدى إحكام أحكامه المعيارية، كالبداهة والمنهج واللغة والمنطق.

وكما يحدثنا فريدريك وايزمان، فإنه بمقدورنا وصد الباب فى وجهه وسحب البساط من تحت قدميه وصم الآذان عن السماع إليه؛ يكفى أن نقول له إن الشك - بطبيعته - لا يكون شكاً ما لم يكن ثمة وقت يتبدد فيه، فالزوال قدر للشك محتوم، وبمقدورنا أن نوضح له كيف أن شكوكه - بطبيعتها - لا تتبدد، طال بها الزمان أو قصر، وأنها - لذلك - شكوك زائفة (Waisman, P. 345 - 350). بمقدورنا أيضاً إنجاز ذات الأمر بالطريقة التى ينتهجها كارل بوبر، وذلك بالتوكيد على عجز اللاأدرى عن تبيان طبيعة الشروط التى تكفل فى حال توافرها بطلان فروضه. بمقدورنا أن نفعل كل ذلك، لكننا - إن فعلنا - سنكون الأخسرين؛ فمن جهة لن يجد اللاأدرى من يستمع إليه، وهذا أمر لا يضيره كثيراً وهو لا يجد أدنى غضاضة فى قبوله، فهو لا يعترف أصلاً بوجود آخرين بمقدورهم الاستماع إليه، بل إنه قد لا يعترف بكونه يقول أى شئ. من جهة أخرى، لن يفيد منكر المذهب اللاأدرى من رؤى أنصاره التى - فيما سنوضح - قد تمكننا من اكتشاف الفجوات المستسرة فى صرح المفاهيم التى تشكل خبراتنا أو أفق توقعاتنا على تعبير بوبر (Popper, P. 365).

* * *

ومهما يكن من أمر، دعونا بداية نبدى قدراً كافياً من التعاطف مع هذا اللاأدرى، بأن نحاول التعرف على المحنة المؤسية التي يعانى منها ـ تلك المحنة التى لاتقتصر على كونه لا يجد موضعاً جديراً بالثقة ـ عسى أن نكتشف أن يكون لديه مايقول. هذا حق يمتلكه كل من يطلق أحكاماً ينبو العقل لأول وهلة عن الاعتداد بها.

حين يود اللاأدرى الإفصاح عن كونه لا يدرى، تراه يقول إنه «يشك فى كل الحقائق»، بيد أنه سرعان ما يكتشف أن هذه العبارة قد خانت وكده، إذ أنّى للمرء أن يشك فى حقيقة كونه يشك؟ وأنّى له أن يشك فيما يعلن صراحة كونه حقائق؟

ولكن أى بديل يتسع لإمكان أن يفصح عن مراده؟ إن القول بكونه «يشك فى كل الأوهام» قابل لأن يرد عليه بالتساؤل «ومن منا يعتد بالأوهام؟»، وبذا يتضح أن قوله لايعدو أن يكون تحصيلاً حاصلاً يخلو من أية معلومات أصيلة. باختصار إن موضع الشك إما أن يكون حقيقة يستحيل الشك فيها أو وهماً لا يجدى التشكيك فيه. (شئ من هذا القبيل يحدث عندما يُجادَل بالقول بأن المعجزات إن كانت من الله فإنه لايستكثر منه شئ، فهو القادر على كل شئ، وإن لم تكن منه فإنها لا تجدى فى البرهنة على وجوده).

على ذلك، فإن الإشكالية التى تواجه اللاأدرى فى هذا السياق ليست على درجة كافية من التعقيد، فبمقدور اللاأدرى من جهته أن يقرر أنه «يشك فى كل الأمور»، على اعتبار أن لفظة «الأمور» تعد لفظة محايدة لا تقرر صراحة قيم صدق مواضع التشكيك، وبمقدوره من جهة أخرى أن يعدد مواضع شكه موضعاً تلو الآخر دون اللجوء إلى أية تعميمات. بكلمات أخرى، فإن القوالب التى تجهزها اللغة ـ حين يعن لنا الحديث عن مواضع الشكوك ـ تسمح للاأدرى بمراوغة الحقيقة المنطقية التى تقرر أن الوسط بين الوهم والحقيقة مرفوع ضرورة فى السياق المعرفى. ورغم إمكان خلاص اللاأدرى من تلك الإشكالية ـ التى قد تبدو مفتعلة ـ إلا أن سبيل خلاصه منها يلمح إلى كونه يواجه صعوبات لغوية قد لا تعترض الأدرى.

يقرر وايزمان أن:

«... شكوك اللاأدرى تلقى بظلالهـا على الحـقـائق الكامنة خلف استـعمال اللغـة، تلك الأوجه الثابتة من الخبرة التى تجعل بناء صرح المفاهيم أمراً ممكناً والتى تستشرى فى استعمال أكثر الكلمات ألفة... (فما عساه أن يفعل؟)... أتراه سيكون مستعداً لفصم العرى القائمة بين التجارب الحسية التى تكوّن صلب مفهومنا للأشياء المادية، ويبطل ماأنجزته اللغة؟ أم تراه سيفضل العيش فى «فردوس الظاهراتية» ـ ذلك العالم الذى يخلو من الجواهر ويمتلئ بالمعطيات الحسية» (Ibid.,).

وفى معرض تحليلنا لهذا النص، نشير بداية إلى تلك الأسطورة التى تتحدث عن لا أدري لم ينبس طيلة حياته ببنت شفة! لقد كان يوجس خيفة ـ إن تحدث ـ أن يقال إنه يدرى بوجود ذات مغايرة لذاته يتحدث إليها، ومن ثم لن يكون فى وسعه الإفصاح عن شكوكه فى وجودها. هكذا تحول اللغة ـ بشكل غير مباشر ـ دون إفصاح اللاأدرى عن شكوكه، فمجرد إفصاحه عنها ـ بأية طريقة ـ يفترض بطلان مارام الإفصاح عنه.

وعلى نحو مماثل، وهذا ما يشير إليه وايزمان فى الفقرة التى اقتبسناها لتونا، فإن هناك صعوبة تواجه اللاأدرى حين يود التعبير عن شكوكه فى وجود عالم مادى مغاير لذاته؛ إنه ملزم من جهة بتفسير تلك الإحساسات التى تعتريه أثناء عمليات الإدراك، ويريد من جهة أخرى أن يقرر أنه ليس فى حوزته من الشواهد ما يضمن وجود علة مفارقة لتلك الإحساسات. كيف يتسنى له إذن أن يصف خبراته؟ ليس فى وسعه القول ـ على سبيل المثال ـ بوجود شجرة مفارقة ترسل له ما يسبب الأحاسيس التى تنتابه، فهو لا يعتد أصلاً بوجودها؛ وليس فى وسعه أن يلتمس فى التعبيرات «الفينومولوجية» ما يسعف حاجته، فقوله «إنها تتشجر الآن هنا» (it is treeing now and here) يلزمه بما لا يود الالتزام به، وعلى حد تعبير وايزمان، فإن «رائحة الشيئية» تنبعث حتى من مثل هذا الفعل الواهن (Ibid,). فضلاً عن ذلك، فإن الضمير

المشار إليه في تلك القالة إنما يشير في واقع الأمر إلى تلك الشجرة التي ينكر درايته بوجودها. وكما يضيف وايزمان:

«إن اللاأدري يعمل جاهداً وبصعوبة قصوى كي يعبر عن نفسه بلغة لا تلائم مقاصده... إن محاولته النفاذ إلى الأغوار العميقة يرغمه على غض الطرف عن اللغة التي يعبر بها عن شكوكه، الأمر الذي يجعلنا نعتقد أنه يهذي؛ لكنه لا يهذي، فلكي يعبر عن شكوكه بطريقة لا لبس فيها، يحتاج إلى لغة جديدة؛ فالتعبير عن حقائق جديدة بلغة قديمة مستحيل» (Waisman, P. 367).

* * *

يتضح من كل هذا أنه ما كان لنا أن نكتشف أن اللغة - وفي بعض السياقات مجرد استعمال اللغة - تلزمنا قول ما لا نريد قوله لو أننا قمنا بوصد الباب في وجه اللاأدري عبر احتكام متسرع لأحكام البداهة والمنطق. إن شكوك اللاأدري تثير - بشكل غير متوقع - احتمالات ما كنا لنعتد بإمكانها في حال رفضنا لتلك الشكوك؛ إنها تنير عتمة الأسس التي شيدت عليها مفاهيم اللغة.

لست - بأي حال - أحاول الدفاع عن المذهب اللاأدري، وآية ذلك أنني لم أقم بتسويغ الأفكار التي يعتد بها الشكاك، بل إنني أذهب إلى أنهم يرتكبون أغلاطاً فاضحة، ويخلطون بين مفاهيم يتعين التمييز بينها. كل ما في الأمر هو أنني أحاول تسويغ الفكرة القائلة بوجوب إبداء قدر كاف من التعاطف مع كل معتد باللاأدرية، وذلك على اعتبار أنهم يواجهون محنة لم نكن نتحسس السبيل للدراية بكونهم يواجهونها.

هناك - فضلاً عن الصعوبات اللغوية المتعلقة بإمكان الإفصاح عن المذهب اللاأدري - صعوبات منطقية خاصة. وللتعرف على مثل هذه الصعوبات دعونا نفحص الطريقة التي يشكك بها اللاأدري في مشروعية المعايير المنطقية السائدة لتقويم البراهين. إنه يشكك في تلك المشروعية على النحو التالي:

حين يحاول المرء أن يسوغ نتيجة يود الخلاص إليها، فإنه سيعتد ضرورة بإحدى السبل التالي:

* (س) لأن (ص)، و(ص) لأن (ع)، و(ع) لأن (ل)،...

هنا يتم تسويغ النتيجة (س) باللجوء إلى مقدمة أخرى هى (ص)، وحين يُطلب تسويغ (ص) يتم اللجوء إلى قضية أخرى هى (ع)، وهكذا. فى هذا السياق يحتج اللاأدرى قائلاً بأن هذا البرهان ينطوى على متراجعة لامتناهية، ومن ثم فإنه عاجز عن البرهنة على صحة تلك النتيجة.

* (س) لأن (ص)، و(ص) لأن (ع)، و(ع) لأن (ص).

واضح هنا أن البرهان يصادر بشكل غير مباشر على المطلوب، وذلك على اعتبار أن المبرهن يفترض صحة ما يود البرهنة عليه، فضلاً عن كونه يتناقض مع المبدأ المنطقى القائل بأن ما يفسر أمراً غير قادر على أن يفسر به.

* (س) لأن (ص)، و(ص) صادقة بداهة.

بيد أن البداهة - فيما يوضح اللاأدرى - أمر نسبى، فما يعد بالنسبة لشخص ما أمراً صحيحاً بداهة قد يتضمن بالنسبة لآخر إحالة منطقية. إن البداهة تتعلق بوضع سيكولوجى - هو الوضوح للعيان النفسى - ومن ثم فإنها لا تصلح بوصفها معياراً موضوعياً لتقويم البراهين أو لإثبات صحة نتائجها.

* (س) لأن (ص)، و(ص) صادقة.

هذا هو برهان الجزمية الذى يعتد بالأمور على علاتها دون جدل، ومن البين أن الجزمية غير قادرة بطبيعتها على تسويغ أى أمر.

* (س) لأن (ص) ترجح - على المستوى الاستقرائى - صحتها.

هنا لن يجد اللاأدرى أدنى صعوبة فى تبيان كيف أن الاستقراء عاجز عن إثبات

صحة أية نتيجة، وذلك على اعتبار أن الاستقراء ـ بالتعريف ـ لا يضمن صحة نتائجه حتى فى حال ثبوت مقدماته.

ولكن ما أن يشرع اللاأدرى فى التشكيك فى المعايير المنطقية السائدة على النحو الذى سلف تبيانه حتى يكتشف أنه يحتاج إلى ما يسوغ تشكيكه؟ وما أن يشرع فى إنجاز هذه المهمة حتى يكتشف أنه قد سقط فى فخ الاعتداد بما يحاول البرهنة على وجود عدم الاعتداد به؛ إذ أنّى له أن يجادل بسبيل يشكك فى مشروعيتها؟ وإذا استحال ذلك، فكيف يتسنى له الإفصاح عن قوله بأن المعايير المنطقية فى حاجة إلى مايبرر مشروعيتها، وبأن كل محاولة للتبرير ستستند بدورها إلى معايير منطقية إما أن تكون متماهية مع تلك التى يحاول تبريرها ـ وبذا يقع فى مصادرة على المطلوب ـ أو تكون مغايرة لها ـ وبذا يقع فى فك متراجعة لا متناهية؟

فضلاً عن ذلك، فإن اللاأدرى غير قادر ـ على المستوى المنطقى – حتى على القول بعدم قدرة الآخرين على فهم ما عنّ له أن يقول. كما أشرت فى موضع آخر:

«إذا استحال وجود أى دليل على أنك تفهم ما أقول، استحال فى الوقت ذاته وجود أى دليل على أنك تفهم القول بعدم وجود دليك على أنك تفهم ما أقول. بعبارة أوضح، فإن الفيلسوف الذى يذهب إلى استحالة وجود فهم مشترك لن يجد ـ إن صح ما ذهب إليه ـ من يفهم ما يقول، فإن وجد مثل ذلك الشخص بطل ما ذهب إليه» (الحصادى، 1، ص 130 - 131).

هكذا يتبين لنا أنه ليست هناك وسيلة ـ أنجع من وصد الباب فى وجه الآخرين ـ بمقدورها أن تفضى إلى تضييق أفق توقعاتنا. أن تلزمنا اللغة بقول ما لا نود قوله لم يكن أمراً محتملاً، فاللغة فى منظورها التقليدى أداة للتواصل نعبر بها عما يعن لنا أن نعبر عنه. أن يلزمنا المنطق بالإذعان إلى قواعده طوعاً، وأن يلجم قدراتنا على التشكيك فى صحة قواعده، أمران لم يكن بمقدورنا اعتبارهما فى عداد الإمكان، فالمنطق ـ فيما كنا نحسب ـ معيار محايد قادر على حسم أى جدل. ذاك على وجه الضبط هو مكمن

أهمية المذهب اللاأدرى.

أيضاً، فإن محنة اللاأدرى تبين أمراً لا يقل أهمية؛ فى وسعنا الإفادة من آراء الآخرين دون أن نعتد بها؛ كل ما نحتاجه هو أن نبدى قدراً كافياً من التعاطف معها، عسى أن نكتشف بدائل توسع من آفاق توقعاتنا لم يكن بمقدورنا مجرد تخيلها. وكما يقرر الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه «الحور والنور»، يتعين علينا «أن نشارك بقلوبنا فى كل شعور عبر عنه صاحبه بإخلاص، أياً كان مذهبه».

* * *

الفصل السادس

تطـور العـلم

«إن الله لا يلعب النرد فحسب، ولكنه فى بعض الأحـيان يلقيه حيثما لا يرى».

«ستيفن هوكنق»

أحرز العلم فى القرون الأخيرة تطوراً ملحوظاً على المستوى المعرفى، وأحرزت التقنية - صنيعة العلم - فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين تطوراً باهراً على المستوى العملى، وبذا تمكن الإنسان من الخلاص من كثير من المعوقات التى كانت تحول دون تحقيق مقاصده بأسرع وقت ممكن وبأقل قدر من التكاليف.

ورغم أن التقنية تعبر عن نشاط مغاير تماماً للعلم - وذلك على اعتبار أن وظيفتها تتعين فى السيطرة على مقدرات البيأة وتسخيرها لخدمة البشر، فى حين أن العلم لا يعنى إلا بأمر تعليل ما تتم ملاحظته من ظواهر - إلا أن توظيف نتاجات العلم عبر سبل التقنية قد رسخ عند البعض فكرة مفادها أن العلم إنما يتطور على نحو يقترب فيه من معرفة النواميس التى تحتكم سير الظواهر الطبيعية وتنتظم تواتراتها، بقدر ما رسخ لديهم إمكان رأب الصدع القائم بين القانون العلمى والقانون الطبيعى.

من هذا المنظور - الذى سوف نحاول البت فى أمر مشروعيته - يتضاءل حجم الهوة التى تفصل بين النظرية العلمية (أفق التوقع) والواقع المنظّر بشكل مطرد، وبذا يقترب ممارسو النشاط العلمى رويداً رويداً من تلك اللحظة التى لن يكون فيها

مايستدعى الكشف أو التعليل، أى اللحظة التى يكون فيها علم العالم بنواميس الكون علماً كلياً.

على ذلك، فقد طُرح تصور للعلم ينكر صراحة مشروعية الحديث عن تطور النشاط العلمى على هذه الشاكلة، ويؤكد على حدوث ثورات علمية أشبه ما تكون بالثورات السياسية التى تعمل على الإطاحة بالرموز والمفاهيم «الرجعية» السائدة قبل حدوثها. من هذا المنظور المغاير، يركس العلم على عقبيه بطريقة يستحيل معها الجزم بكونه يحدث أى نوع من التطور أو بكونه يقترب من الواقع المنظّر.

* * *

والواقع أن حسم الجدل بين ذينك المنظورين (المنظور التقليدى الوضعى والمنظور الذى ذهب إليه توماس كون وبعض أنصاره) يتطلب بداية تعريف مفهوم القانون العلمى (scientific law) والقانون الطبيعى (natural law) ـ وهما مفهومان دأب بعض فلاسفة العلم على الخلط بينهما ـ وذلك على اعتبار أن الخلاف حول ما إذا كان العلم يحدث أدنى تطور لا يعدو أن يكون خلافاً حول ما إذا كان بالإمكان اعتبار القانون العلمى تقريباً (approximation) للقانون الطبيعى.

على أن قائلاً قد يقول إن الجدل حول تطور النشاط العلمى يخلو أساساً من أى مغزى فلسفى، فهو قابل لأن يحسم عبر فحص امبيريقى للسبل التى اختطها ذلك النشاط لنفسه بالفعل، ولذا فإنه أقرب لأن يكون جدلاً تاريخياً خالصاً. من هذا المنظور يعد شأن الحديث عن تطور العلم كشأن الحديث عن تطور الكائنات الحية وكشأن الحديث عن تطور الحضارات البشرية، والفيلسوف ـ حين يعنى بمثل هذه الأمور ـ إنما يتجاوز نطاق اختصاصه ويغامر بإمكان أن يكتشف المؤرخون من الوقائع ما يتناقض والأحكام التى خلص إليها. فى هذا الخصوص، أعد أن يكون فى وسع التمييز الذى سوف أعنى بطرحه بين مفهومى القانون العلمى والقانون الطبيعى تبيان كيف أن مثل هذا الاعتراض يفترض إمكان دراية البشر بأمور يستحيل عليهم حسمها.

ولكى تتضح الفوارق الجوهرية التى يمكن التعويل عليها للتمييز بين هذين المفهومين، سأقوم بعقد مقارنة بين الوضع الذى فيه العالم نفسه حين يحاول صياغة قانون علمى ويعنى بأمر التدليل على مصداقيته، ووضع شخص كلّف بتحديد قوانين لعبة - كالشطرنج - لا يدرى بأصولها عبر مشاهدته لمجموعة من المباريات. إنه مطالب بتحديد قواعد تلك اللعبة دون الاستعانة بأحد، ودون التعويل على أية معلومات، باستثناء تلك التى يستقيها من مراقبته لتلك المباريات.

لنا فى هذا السياق أن نتخيل أن صاحبنا يلاحظ فى أول مباراة فى الشطرنج يشاهدها أنها تقام بين لاعبين لا ثالث لهما، وأن ينتبه إلى رقعة الشطرنج تتشكل من عدد بعينه من الخانات التى قسمت على شاكلة بعينها ولونت باللونين الأبيض والأسود. بعد ذلك، نفترض أنه قد فطن إلى أن اللاعب الذى بدأ اللعب قد قام بتحريك البيدق الرابع من جهة يمينه، وأن اللاعب الثانى قد بدأ بتحريك البيدق الثانى من جهة يساره. أيضاً، قد ينتبه صاحبنا إلى أن تحريك كل نوع من الأحجار إنما يتم بطريقة محددة، فالقلعة على سبيل المثال تتحرك يمنة ويسرى، ولا تتحرك بشكل قطرى، والفرس يتحرك خطوة إلى اليمين أو اليسار متبوعة بثلاث خطوات أمامية، وقد يتحرك مبتدئاً بهذه الخطوات الثلاث يمنة أو يسرى ثم يتبعها بخطوة أمامية. فضلاً عن ذلك، قد يتصادف - فى كل المباريات التى يشاهدها صاحبنا - أن تتحرك القلعة مباشرة بعد حركة الفيل، فيظن خطأً أن قواعد اللعبة تنص على هذا الأمر. أيضاً، فإنه بمقدورنا تخيل أن ينتبه المراقب لحدوث تحركات تنص تلك القواعد على وجوب الالتزام بها، ولخلل ما فى حرصه على تتبع مجريات اللعبة قد يقوم بتعديل ملاحظته لينتهى إلى صياغة خاطئة لتلك القواعد. وأخيراً، قد يحدث ألاّ يكون اللاعبان على دراية كافية بأصول هذه اللعبة فيقومان بتحريك الأحجار بطريقة لا تتسق وتلك الأصول.

فى نهاية المطاف وبعد أن يستقر صاحبنا على استقراء بعينه لمجمل القواعد، لصاحبنا أن يلجأ إلى لائحة أعدت خصيصاً كيما يقارن بين تصوره لتلك القواعد والقواعد التى يتوجب أن يلتزم بها لاعبو الشطرنج بالفعل. نظرياً ثمة إمكانات ثلاثة:

أن تسعفه الظروف ـ فضلاً عن دقة ملاحظاته ـ ويخلص إلى تصور يتطابق تماماً وقواعد الشطرنج ـ وبذا تكون نظريته صادقة ـ أو أن يخلص إلى تصور خاطئ جملة وتفصيلاً، أو أن يصيب تارة ويخطئ أخرى.

بطبيعة الحال، يتسع المقام ها هنا للحديث عن التطور؛ كل ما نحتاجه هو افتراض أن يطلع مراقب آخر على تصور صاحبنا ـ ليفيد منه ـ وأن يتسنى له أن يراقب المزيد من المباريات؛ في هذه الحالة يرجح أن يكون هذا المراقب أوفر حظاً من صاحبنا وأن يخلص إلى صياغة أكثر دقة. وعلى هذا النحو، قد نقترب رويداً رويداً من معرفة قوانين اللعبة، وقد ننتهي إلى معرفتها بطريقة تخول لنا الجزم بصحة (أو بطلان) أي تصور يهدف إلى صياغتها.

حال العالم ـ كما لا يخفى ـ يتشابه إلى حد كبير مع حال مراقبي لعبة الشطرنج، وإن اختلف عنه في أمر يتعلق على نحو وثيق بحديثنا عن مفهوم التطور العلمي. إن العالَم لا يعدو أن يكون لعبة تحتكمها قوانين بعينها (هي القوانين الطبيعية)، والعالِم إنما يبحث عن نظرية تصور له طبيعة العلاقات العلية القائمة بين مختلف الظواهر ـ تماماً كما كان صاحبنا يبحث عن صياغة مثلى لقواعد الشطرنج ـ فضلاً عن كونه يقوم بتعديل فروضه ونظرياته بطريقة تتسق مع ما تتم ملاحظته من وقائع ـ تماماً كما حدث مع مراقبي تلك اللعبة. أيضاً، قد يتصادف أن يخلص العالم إلى نظرية صحيحة، ولخلل ما في ملاحظاته أو تجاربه أو منهجه، قد يقوم بتعديلها أو رفضها، وقد يحسب أن هناك علاقة علية تقوم بين نوعين من الظواهر، في حين يكون تواتر حدوثهما راجعاً إلى المصادفة المحضة، تماماً كما حدث مع صاحبنا حين اعتد بوجوب تحريك القلعة بعد تحريك الفيل. وأخيراً ـ وهذا إمكان نظري يتعين ألا يعتد العالِم به ـ قد يحدث خرق في نواميس الكون، تماماً كما يحدث مع اللاعبين الذين لا يحسنون الدراية بأصول لعبة الشطرنج.

* * *

وكما أسلفت، ثمة خلاف أساسى بين حال العالم وحال المراقب؛ فمراقب الشطرنج يستطيع فى نهاية المطاف أن يقارن بين تصوره لقواعد الشطرنج وقواعد الشطرنج الحقيقية، وبمقدوره أن يعرف - عبر الاستمرار فى المحاولة - مدى التطور الذى أحرزه فى الاقتراب من «الحقيقة». أما العالم فإن حاله مدعاة للتأسي، فهو يطرح تصوراته ويقوم بتعديلها دون أن يدرى على وجه الضبط - أو حتى على وجه التقريب - الشكل النهائى الذى يتعين أن تكون عليه تلك الحقيقة.

وفى واقع الأمر نجد أن علاقة العالم بالواقع لاتكون إلا عبر ما يطرحه من تصورات نظرية عن هذا الواقع المفترض. لا نجد - بكلمات أخرى - فى حوزة العالم تصوراً لقواعد لعبة العالم وصياغة لتلك القواعد، بل إن العالم لا يعرف أصلاً أن للعبة أدنى قواعد. إنه يفترض فحسب أن الطبيعة تسير بمقتضى جملة من النواميس، رغم درايته بعجزه التام عن البرهنة على وجود قانون طبيعى واحد. إنه يفترض وجود تلك النواميس ليجعل نشاطه مشروعاً، ليجعل له هدفاً وغاية تبرر قيامه بالبحث عنها. إذا أخبرنا مراقب الشطرنج أنه ليست لتلك اللعبة أدنى قواعد، فليس لنا أن نتوقع استمراره فى البحث عنها، وإن استمر - على ذلك - فى طرح تصوراته فلا ريب أن سلوكه سيكون ضرباً من اللهو غير الخاضع للتقويم المعيارى.

وبطبيعة الحال، فإن غياب ثبت ترصد فيها نواميس الكون يستلزم صراحة لاجدوى الحديث عن تطور النشاط العلمى، إذا كان المقصود من مثل هذا الحديث التوكيد على تضاؤل حجم الهوة التى تفصل بين القانون العلمى والقانون الطبيعى. القانون العلمى مفهوم ابستمولوجى، فهو يعبر عما يعتد به العلماء بوصفه صياغة لنواميس الكون، أما القانون الطبيعى - كما أوضحت فى مقام آخر - فهو مفهوم إنطولوجى، فكون القانون قانوناً لا يتوقف بأى حال على إدراكنا له بوصفه كذلك (الحصادى، 1، ص 102). هذا بالضبط هو موضع الخلل فى الحديث عن مقاربة العلم للحقيقة، فالمماهاة بين هو معرفى وما هو وجودى وقف على الدراية التامة بما هو واقع، وهذا أمر يستحيل وفق ما يستحوذ عليه البشر من قدرات، فضلاً عن أن افتراض تلك

الدراية لا يتسق والبحث عن قوانين للعلم؛ إذا كنا نعلم بنواميس الكون، فما جدوى البحث عن تصورات تقريبية لها؟

* * *

على ذلك، قد يقال إن إمكان اللجوء إلى تطور النشاط التقنى - بوصفه شاهداً على تطور النشاط العلمى - يظل إمكاناً قائماً؛ فعلى أقل تقدير سيكون بمقدور قدرة التقنية على تحسين سيطرتها على البيأة أن يفسر - إن لم يكن بمقدورها أن تبرر - مدى اقتراب العلم (الذى توظف التقنية نتاجاته) من «حقيقة» مقدرات تلك البيأة. بيد أنه يتعين علينا ألاّ نغالي فى أهمية هذا الشاهد، لاسيما أنه فى وسع النظريات الخاطئة أن توظف على ذلك النحو، تماماً كما أنه فى وسع ميكانيكى جهول بأصول علم الميكانيكا أن يصلح أجهزة بعينه، وأن يكون فى وسعه تطوير قدراته، دون أن يحول ذلك دون إمكان خطأ مبادئه أو دون اكتشافه عدم صلاحيتها.

وغنى عن البيان أن للملاحظة العلمية دوراً فاعلاً فى تحديد هوية القانون العلمى - المعبر الوحيد عن أفق توقعات العلماء. إذا استلزم القانون العلمى تقريراً ملاحظياً (observational report) اتضح صدقه، فإن الملاحظة التى يقوم ذلك التقرير بوصفها تعبر عن دعم امبيريقى لذلك القانون، وعادة ما يعتد بها بوصفها ترجيحاً لاحتمال اقترابه من منطقة القانون الطبيعى. (لاحظ أن الأمر هنا لا يعدو أن يكون «ترجيح احتمال الاقتراب»، ولذا فإنه لا سبيل للجزم بصحة أى قانون علمى). فى المقابل، إذا استلزم القانون تقريراً ملاحظياً اتضح بطلانه، فإن هناك مدعاة إما لتعديل القانون أو رفضه أو للتشكيك فى استلزامه لذلك التقرير. هذا بالضبط هو الدور الفاعل الذى تلعبه الملاحظة فى تشكيل أفق توقعات ممارسى النشاط العلمى (راجع مقال «نبيذ المعرفة» المضمن فى هذا الكتاب). ولأن العلم يشكل - بدرجة أو بأخرى - جزءاً من آفاق توقعات البشر، فإن الملاحظة تعمل على تشكيل تلك الآفاق، وإن كان البشر لايعدمون وسيلة للعمل على تجاهلها.

* * *

الفصل السابع

العلم والفلسفة

«العلم معصوم ، لكن العلماء يخطئون».

«أناتول فرانس»

ثمة صدع مؤس - يتعين رأبه - قائم بين نشاطى العلم والفلسفة اتضح على وجه الخصوص فى العقود الأخيرة من هذا القرن. والواقع - فيما يحدثنا مؤرخو العلم - أن التمييز الحاسم بين ذينك النشاطين لم يستبن تماماً إلاّ فى أعقاب الحرب العالمية الأولى، وإن كانت إرهاصات الشعور بلا جدوى كل نشاط - نسبة لممارسى النشاط الآخر - قد بدأت تفصح عن نفسها منذ أمد ليس بالقريب. هكذا يقرر لويس دى بروليه أنه:

«... قد نشأ فى القرن التاسع عشر حاجز بين العلماء والفلاسفة، فالعلماء ينظرون نظرة شك إلى تأملات الفلاسفة التى كثيراً ما بدت لهم وقد أعوزتها الدقة فى الصياغة، فضلاً عن كونها تدور حول قضايا عديمة الجدوى ولا حل لها.

أما الفلاسفة فلم يعودوا بدورهم مهتمين بالعلوم الخاصة لأن نتائجها كانت تبدو محددة، ولقد كان هذا التباعد ضاراً بكل من الفلاسفة والعلماء» (فرانك، ص 7).

ولا يفوتنا أن نذكر فى هذا السياق أن نشير إلى عبارة كان لخص بها كارل بوبر ـ رائد النزعة الإبطالية (Falsificationism) ـ الوضع الذى يتعين أن تكون عليه العلاقة بين العلم والفلسفة، حيث يقرر أن «فلسفة العلم ـ دون تاريخ العلم ـ تعد جوفاء، وأن تاريخ العلم ـ دون فلسفة للعلم ـ يعد أعمى» (Lakatos, p. 91).

وغنى عن البيان كوننا لا نعدم وجود من أمعن فى التوكيد صراحة على وجوب اهتمام ممارسى النشاط العلمى بالقضايا التى تثيرها الفلسفة بخصوص طبيعة نشاطهم. فعلى سبيل المثال، نجد نصوصاً من القبيل التالى:

* «أستطيع أن أجزم بأن أقدر من لقيت من الطلاب أثناء تدريسى لهم كانوا مهتمين اهتماماً كبيراً بنظرية المعرفة؛ ولا أعنى «بأقدر الطلاب» أولئك المتفوقين فى قدراتهم فحسب، بل أيضاً فى استقلالهم فى الرأى» (ألبرت آينشتين).
* «الغاية من التعليم العالى هى الوصول إلى الحكمة، والحكمة هى معرفة المبادئ والأسباب، ومن ثم فإن الميتافيزيقا هى أعلى مراتب الحكمة» (هتشنز).
* «يجب أن تسود روح التعميم فى الجامعة، فالمحاضرات يجب أن توجه إلى الذين اعتادوا التعامل مع التفاصيل والخطوات التقليدية للعمل... إن مهمة الجامعة هى أن تساعدك على إهدار التفاصيل لصالح المبادئ» (ألفرد نورث وايتهد).
* «إن مهمتى هى أن أتحرى كيف أن جيلاً متفوقاً إلى هذا الحد فى ممارسة العلم يتسم بهذا العجز المذهل فى فهمه... إن حالة «الأوتوماتية» التى يجد العلم نفسه غارقاً فيها اليوم إنما ترجع إلى افتقاده طوال تاريخه لمدرسة نقدية تعمل خلال الحركة العلمية نفسها، وتقوم بالدور... الذى قام به النقد بالنسبة للأدب منذ العصور القديمة» (هربرت دنجل).
* «رغم أن العالم هو أنسب من يمثل ثقافة القرن العشرين.. (ورغم أنه يعبر عن نقطة الذروة فى فى الإنسانية الأوروبية... إلا أن العلم يحوله أتوماتيكياً إلى «رجل

جملي» ويجعل منه إنساناً بدائياً وهمجياً... إن العالم الذي تلقى تدريباً متوسطاً في هذا العصر جاهل بكل ما لا يدخل في نطاق تخصصه، ولابد أن نقول إنه جهول متعلم، وهذا أمر خطير جداً إذ إنه يعني أن جهله لا يتبدى على نمط الرجل الجاهل، ولكنه يظهر بكل تبجح الرجل المتعلم» (أورتيجا جاسيت) (فرانك، ص9 - 12).

في المقابل، لا نجد توكيداً مناظراً على وجود اهتمام الفلاسفة بالكيفية التي تطورت عبرها أنشطة العلم وعلى وجوب درايتهم بما آل إليه حال العلم في مختلف مجالاته. فكما أنه ليس في وسع المرء أن يدرس فلسفة اللغة دون أن تكون لديه القدرة على التحدث بعدد لا بأس به من اللغات، فإن دراسة فلسفة العلوم ـ كطرح تصورات فلسفية للنشاط العلمي ـ تتطلب بدورها التعرف على أكثر عدد ممكن من المجالات العلمية. إذ أنّى للمرء أن ينظّر في ماهية نشاط يجهل كنه طبائعه، وأنّى له أن يطرح أو ينتقد تصوراً للسبل التي يتعين على ممارسي العلم انتهاجها ما لم يكن على ألفة مع تلك التي ينتهجونها بالفعل؟ إن من لا يجيد أصول لعبة سيصبح بالضرورة مدرباً سيئ السمعة والأثر. هذا بالضبط هو مكمن أهمية التصورات الفلسفية التي طرحها مفكرون من أمثال كون وبوبر وهانسون وفايرابند وبراون الذين أجادوا تماماً التحدث بلغة العلماء، وهذا بالضبط هو مبرر عزوف العلماء عن دراسة التصورات الفلسفية التي عنى أنصار المذهب الوضعي بطرحها والتي اتسمت بصبغة تجريدية خالصة.

* * *

ولكن، ما الذي تستطيع الفلسفة أن تقدمه للعلم، وإلى أي حد يكون في مقدور الفلاسفة توسيع آفاق العلماء؟ ليس في وسعي طرح إجابة مقنعة لمثل هذه التساؤلات، فالمقام يضيق بسردها، كما أنني لا أزعم أن بحوزتي جملة متكاملة من الوصفات الفلسفية الناجعة التي سيكون بمقدور العلم الإفادة منها. لهذا السبب، فقد آثرت أن يقتصر حديثي هذا على ماهية العلم من وجهة نظر فلسفية، وعلى التلميح لبعض الإشكاليات ما بعد العلمية التي يثيرها هذا النشاط، على أن أحيل إلى القراء عبء

استخلاص الأحكام التى قد يكون فى وسع العلم الإفادة منها.

* * *

أول ما أود تقريره فى هذا الخصوص هو أن العلم ليس مجرد مجموعة من الكتب أو المعامل أو البشر، لكنه - قبل كل ذلك - نشاط (activity) يتضمن أنماطاً محددة من السلوكيات. والواقع أن شأن العلم فى هذا الخصوص هو شأن سائر الأنشطة البشرية القابلة للتمييز الوظيفى والمنهجى (Functionally characterizable activities)، فالدين ليس مجرد نصوص ومعابد ومعتنقين، والشعر ليس مجرد قصائد وأمسيات وشعراء، لكنهما - قبل كل ذلك - أنشطة تتضمن طقوساً بعينها يتعين على المنتمين إليها ممارستها توطئة لأن يكون انتماؤهم مشروعاً.

ولأن ذلك كذلك، فإن العلم لا يشير إلى نمط سلوكى واقعى قائم بالفعل، بل يشير إلى نمط سلوكى يمكن - من وجهة نظر نظرية - أن يتحقق؛ ولهذا السبب، فإنه ليس بمقدور المرء رفض المذهب الذى يقرر - على سبيل المثال - أن العلم نشاط موضوعى بمجرد اللجوء إلى وقائع تاريخية تؤكد على أن جلّ العلماء لم يتحروا التجرد فى اتخاذ قراراتهم العلمية، كما أنه ليس بمقدوره افتراض الغايات التى ينجح العلماء بالفعل فى تحقيقها بحجة أن افتراض أية غايات آخر من شأنه أن يفضى إلى تقرير أن العلم - كما هو ممارس - نشاط غير عقلانى. وبالجملة، فإن ممارسات ممارسى النشاط العلمى لاتحدد بأى شكل مباشر السلوكيات التى يتعين عليهم القيام بها، ومن ثمّ فإنها لا تحدد طبيعة ذلك النشاط، فما هو كائن - كما أخبرنا هيوم - لا يقرر ما ينبغى أن يكون، وشيوع أى نمط سلوكى - كندرته - لا يتعلق على وجه الإطلاق بمشروعيته.

على ذلك، فإن العلم - ضرورة - نشاط معرفى ذهنى منظم يمكن باستمرار التعبير عن نتاجاته فى شكل قضايا (لفظية أو رمزية). وضرورة هذا الأمر إنما ترجع إلى خاصية أساسية من خصائص التفكير العلمى مفادها أن نتاج العملية العلمية قابل

باستمرار لأن يدلل عليه على نحو إمبيريقى؛ وكما لا يخفى، فإن القضايا وحدها هى القابلة لأن تختص بتلك الخاصية. وفى واقع الأمر، فإن لغوية نتاج العلم تعد العلامة الفارقة التى تميز النشاط العلمى عن النشاط التقنى، وهما نشاطان دأب البعض على الخلط بينهما. إن نتاجات التقنية ليست قضايا قابلة لأن تكون موضعاً ملائماً للمعرفة، إنما هى وسائل تستحدث لتحقيق مقاصد يروم البشر - لسبب أو لآخر - تحقيقها. ليس من شأن العالم - بوصفه عالماً - أن يعنى بالكيفية التى يمكن أن توظف بها نظرياته بغية السيطرة على مقدرات البيئة (أو تدميرها). إن الخلط بين العلم والتقنية يفسر - دون أن يبرر - الاتهامات التى توجه عادة للعلم، على اعتبار أنه سبب ما قاسته وتقاسيه البشرية من ويلات الحروب، وعلة ما آلت إليه العلائق الإنسانية من تردٍ وما استشرى فيها من معايير لاأخلاقية، بقدر ما يفسر - دون أن يبرر - ذلك التمجيد الذى يحظى به العلم بوصفه المسؤول المباشر عن قدرة البشر على التكيف مع بيئاتهم بطريقة تكفل تحقيق مآربهم (الحصادى، 1، ص 7 - 15).

لاحظ أننى لم أقل بوجوب أن يكون النشاط العلمى نشاطاً عملياً، رغم درايتى بما تلعبه الملاحظة والتجريب - وهما نشاطان عمليان - من أدوار حاسمة فى طرائق بحث العلوم الطبيعية. والواقع أن هناك من الشواهد ما يسوغ إغفال هذا الأمر. فمن جهة، نجد أن الملاحظة – كالتجريب - لا تتعلق على وجه الإطلاق بالعلوم الصورية (formal sciences) التى تشمل المنطق والرياضيات باختلاف مجالاتها. هذا بالضبط ما يمكن من قيام أنساق شكلية بديلة لتلك التى درجنا على الاعتداد بها، بقدر ما يمكن من إطلاق أحكام تبدو على درجة كافية من الضرورة. من جهة أخرى، فإننى أحرص على تجنب الزعم السائد القائل بأن العلم - بمفهومه الحقيقى المتكامل - لم يمارس إلا نتيجة لتوكيد الفلاسفة المنهجيين - من أمثال فرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل - على دور الملاحظة والتجريب. إن رؤية تاريخ العلم - من مثل هذا المنظور الآنى الذى يرسخ ما اصطلح على تسميته بالشوفونية العصرية - تعرقل إمكان الحصول على استقراء مشروع لوقائعه يتعاطف مع الظروف التى صاحبت حدوثها، وتفضى إلى أحكام لم نكن

لننتهي إليها لو كان مسار تلك الوقائع مخالفاً لذلك الذى اتخذته بالفعل. ومن جهة أخيرة، فإن فى الإصرار على الملاحظة والتجريب خلطاً مستسراً بين منهج البحث العلمى (وهو واحد متفرد) والبحوث العلمية وطرائق البحث فيها (المتعددة بطبيعتها). إن المنهج ـ بغض النظر ما إذا كان علمياً أو غير علمى ـ مجرد فكرة تتم صياغتها فى جملة من القواعد الصورية العامة التى يتوجب تطبيقها من قبل كل ممارسى للنشاط المعنى. *البحث العلمى* ـ فى المقابل ـ ليس فكرة بل تحققاً عينياً وممارسة عملية لفكرة المنهج؛ إنه استقصاء منظم يتخذ من قواعد المنهج العلمى ـ فى مجال تخصصى بعينه ـ مطية لتحقيق مقاصد من شأن تحقيقها تصعيد احتمال إنجاز العلم لغاياته. هكذا تتعدد أنماط الأبحاث بتعدد مجالات العلوم ومقاصدها الخاصة، وهكذا يعد الحديث عن تعدد مناهج العلم ضرباً من ضروب الهراء. وكما أسلفت، فإن المنهج العلمى ـ بقواعده الصورية العامة ـ واحد ثابت مطلق، أما سبل البحث فتختلف فى طبائعها ـ على اتفاقها فى كونها تتخذ من تلك القواعد مرشداً يستهدى بهديه فى تحديد المسارات التى يتعين انتهاجها. لكل هذا، فإنه عندما يقرر علماء المنهج ـ على سبيل المثال ـ وجوب اختبار ما يخمن العلماء من فروض، فإنه ليس فى وسعهم الإصرار على وجوب أن يتخذ الاختبار من التجريب أداة للحكم. إن هذا الأمر يسرى حتى على المجالات التى يتسنى فيها التجريب الآن ولم يكن يتسنى فيها قبل اكتشاف تقنياته. لن يكون من الملائم ـ على سبيل المثال ـ اتهام علماء العرب الأوائل بعدم اتباع قواعد المنهج العلمى فى علم الطبيعة لمجرد أنهم لم يقوموا بالتجريب فى وقت لم تكن سبله متاحة. إن ممارس العلم يسك بطريقة لا علمية (أو غير عقلانية) حين يفشل فى انتهاج أنجع السبل المتاح له «أن» ممارسته لذلك النشاط، وليس حين يفشل فى انتهاج أنجع السبل المتاحة لنا «الآن». أن تنكر ذلك هو أن ترتكب ثانية خطيئة الشوفونية العصرية التى أشرنا إليها سلفاً. لهذا السبب، يحق لنا أن نتخيل تمكن البشر من استحداث طرائق بحثية أنجع من التجريب، ولنا أن نقرر «آنذاك» أن التجريب لم يعد سبيلاً علمياً للمعرفة. إن حط البعض من قدر العلوم الإنسانية لا يعدو أن يكون مترتبة مأساوية

لإغفال هذا الأمر. فضلاً عن ذلك، فإن رؤية النشاط العلمى ومنهجه من هذا المنظور يبين إلى أى حد يقترب النشاط الفلسفى من هذا النشاط، وهذا أمر كنت قد عنيت بتبيانه فى موضع آخر (الحصادى، 4، ص 112 - 113).

* * *

ومهما يكن من شئ، فإنه ليس بمقدورنا طرح تعريف يحدد طبائع النشاط العلمى دون التوكيد على وجوب أن يتم استخلاص نتاجاته عبر تطبيق نهج بعينه وبغية تحقيق مقاصد بعينها، كتعليل ما يتم رصده من ظواهر والتنبؤ بما يستسرعنا منها. هذا بالضبط ما يعنيه القول بأن العلم نشاط قابل للتمييز الوظيفى والمنهجى، وهذا بالضبط ما يمكن من إطلاق أحكام معيارية فى سياق الحديث عن هذا النشاط.

هكذا يلعب المنهج، كما تلعب الغايات، أدواراً حاسمة فى تحديد طبائع العلم، وهكذا يتسنى لنا التعرف على طبيعة الإشكاليات الفلسفية التى يثيرها ذلك النشاط. ذلك أن تعريف العلم على الشاكلة التى عرفناه بها لا يحسم نهائياً أمر استكناه طبائعه، وآية ذلك أن التعريف المطروح يثير بدوره جملة من المشاكل الفلسفية التى يتعين طرح حلول لها توطئة لحسم ذلك الأمر. بكلمات أوضح، فإن تعريف العلم على اعتبار كونه نشاطاً ذهنياً معرفياً منظماً يعبر عن نتاجاته فى شكل نظريات يتم اشتقاقها عبر تطبيق منهج بعينه وبغية تحقيق مقاصد محددة، أقول إن هذا التعريف - على شموليته البادية لأول وهلة - يثير التساؤلات التالية دون أن يعنى بتبيان أمثل السبل للإجابة عنها:

* ما دلالة كون العلم نشاطاً معرفياً، وما دلالات مفهوم المعرفة وأشراطه ومصادره؟
* كيف تتسنى لنا المواءمة بين كون العلم ضرباً من ضروب المعرفة - وموضع المعرفة صحيح ضرورة - وبين إمكان ألا تتسم نتاجات العلم بسمة المصداقية؟ بكلمات أخرى، كيف نوائم بين معرفية العلم وكون صدق ما نزعم معرفته شرطاً أساسياً من أشراط معرفتنا إياه؟

* على افتراض أنه بمقدور فكرتي المنهج والغاية التمييز بين العلم وسائر الأنشطة المعرفية، كيف يتسنى لنا تعريف المنهج بشكل لا يصادر على المطلوب، وما خطوات هذا المنهج، ومن يمتلك حق تحديدها، وما الذى يعطيه هذا الحق؟ ومن جهة أخرى، ما غايات العلم، وما السبيل للبرهنة على أن العلم يهدف أصلاً إلى تحقيق أية غايات؟

* على افتراض أن العلم يهدف ـ فيما يهدف - إلى تعليل الظواهر الملاحظة والتنبؤ بمستقبل العالم، ما الذى يعنيه أمر تعليل الظواهر وأمر التنبؤ بها؟

* ما العلاقة التى يتعين قيامها بين انتهاج العلم لنهج بعينه، وبين قدرته على تحقيق المقاصد التى يرنو إلى تحقيقها؟ بكلمات أخرى، هل يضمن تطبيق المنهج العلمى تحقيق تلك المقاصد؟ وإن لم يكن ذلك كذلك، فإلى أى حد يؤثر غياب ذلك الضمان فى عقلانية النشاط العلمى ومشروعية ممارساته؟

* هل للعلم مسلماته التى يتوجب على ممارسيه المصادرة على صحتها دون جدل؟ ماطبيعة تلك المسلمات، وما الذى يلزم العالم التسليم بأى أمر؟

* ما الدور الذى يلعبه تاريخ العلم ـ الذى يعنى باستقراء الممارسات العلمية المتواترة ـ فى حل الإشكاليات التى يثيرها التعريف المطروح للعلم؟ وما طبيعة المنهج الذى يتعين انتهاجه من قبل المهتمين بطرح حلول لمثل تلك الإشكاليات؟

* وأخيراً، ماذا عن الانطباع ـ غير البرئ ـ الذى يدور فى خلد الكثير من العلماء والذى يمكن التعبير عنه بالقول إن العلم قد قاسى الكثير من ويلات التأملات الفلسفية، وإنه يتوجب علينا مقاومة إغراء شيطان الفلسفة الذى نجحنا أخيراً فى طرده من فردوس العلم؟

هكذا نستبين كيف يعمل النشاط العلمى على إثارة القضايا الفلسفية وكيف ترتهن مشروعية هذا النشاط بحل تلك القضايا. ولكن، أليس فى وسعنا العمل على

ترسيخ الفكرة القائلة بتكامل نشاطى العلم والفلسفة عبر التوكيد على كونهما يتخذان من المنهج النقدى وسيلة لاختبار فروضهما، دون إغفال لعدم تماهى مقاصدهما؟ ألا تعمل الفلسفة - بمفهومها العام - على تشكيل أفق توقعات البشر بقدر لا يقل أهمية عن ذلك الذى يحدثه العلم؟ وإذا كان الأمر على هذه الشاكلة، ألنا أن نتحدث عن فردوس المعرفة - عوضاً عن الحديث عن فردوس العلم - ونقرر أن الفوز بنعيمه ليس حكراً على أية طائفة من البشر؟ وفى واقع الأمر فإن هناك من الفلاسفة من يؤكد صراحة على تماهى منهجى العلم والفلسفة، فبالتركيب الفلسفى - فيما يقرر زكى نجيب محمود فى معرض عرضه لفلسفة وايتهد - «نركب إطاراً فكرياً يصلح أن نفسر به كل ما عساه أن يقع لنا فى مجال الخبرة، فإن كان هذا هكذا، فلا فرق فى المنهج بين الفلسفة والعلم؛ أليس المنهج العلمى يقتضينا أن نبدأ بمعطيات المشاهدة، ثم نصوغ لها أفضل نظرية ممكنة لتفسيرها، ثم نعود بهذه النظرية المفترضة إلى عالم الواقع..؟ فهكذا أيضاً منهج التفكير الفلسفى عند وايتهد: حصيلة من معلومات أولية، نغترفها من الخبرة المباشرة، نستوحيها فى إقامة خير إطار فكرى ممكن، يفسر لنا ما قد عرفناه من ظواهر الوجود، ثم عودة بهذا الإطار الفكرى إلى حقائق أخرى فى العالم.. وكل الفرق بين النظرية فى العلم والإطار الفكرى فى الفلسفة، هو فى درجة التعميم والتجريد» (زكى نجيب، ص 164).

على ذلك يتعين ألا نغالى فى المماهاة بين هذين النشاطين، فسبل اختبار النظريات العلمية ليس بأى حال ذات سبل اختبار الأطر الفكرية الفلسفية.

* * *

الفصل الثامن

هاجس الوضوح

«تتضح أمراض الجسد بحسب اشتدادها ، أما أمراض النفس فإنها تغمض وتبهم حينما تشتد».

«مونتانى»

مفهوم الوضوح (The Concept of clarity) ـ على ما توحي به دلالة لفظه ـ ليس على قدر كاف من الوضوح. بيد أن هذا الشأن يعبر عن وضع جد نمطي، فمفهوم البساطة ـ على سبيل المثال ـ غاية في التعقيد، بل إن هناك من الفلاسفة من يذهب إلى استحالة تحليله ؛ ومفهوم الكثرة واحد غير متعدد، ومفهوم الغموض واضح تمام الوضوح، ومفهوم العتمة (opacity) ـ بدلالته الاصطلاحية ـ يستحوذ على قدر كاف من الشفافية ـ وذلك على اعتبار قبول ما يرد بعده من التعبيرات الاستعاضة بما يتكافأ منطقياً معها (الحصادى، 1، ص 103) ـ ومفهوم المادية ـ كسائر المفاهيم المجردة بطبيعتها ـ ليس بأى حال مادياً. وفى واقع الأمر، فإن مفهوم الوضوح ينتمى إلى تلك الفئة التى تعرف بفئة المفاهيم اللامتجانسة (heterological Concepts)، وهى مفاهيم كان رسل وكواين وكربكي على وجه الخصوص قد عنيوا بها، وعادة ما تعرّف بالقول إنها تلك المفاهيم التى لا تعد ماصدقات لذاتها.

فى هذا الفصل، سوف أهتم بتحليل مفهوم الوضوح وبتحديد طبيعة ماصدقاته، وبتبيان الفروق التى تميز بينه وبين مفهوم البساطة، كما سأحاول فى ختامه أن أستبين مدى استحقاق الواضح للتبجيل الذى

حظى بـه فى أوسـاط الفلاسـفـة الوضعيين.

* * *

نشير ـ بداية ـ إلى أن الواضح (إذا ما استثنينا عالم المرئيات) قد يكون فكرة وقد يكون سبيلاً من سبل الإفصاح عنها؛ وإذا كنا نتحدث فى بعض السياقات عن المفاهيم الواضحة، فإن وصفنا لها على هذه الشاكلة لا يعدو أن يكون ضرباً من المجاز، فالواضح فى حقيقة الأمر يتعين فى جملة الأفكار، أو التصورات التى يثيرها المفهوم، أو يعبر بها عن دلالته، ولا يتعين فى المفهوم ذاته.

الوضوح بهذا المعنى خاصية تتعلق بالفكر قدر تعلقها باللغة، وبطبيعة الحال، فإن من شأن عقد مماهاة بين الفكر وسبل الإفصاح عنه ـ وهى مماهاة غبر بعض المفكرين على عقدها ـ أن تجعل التمييز بين أمرين : وضوح الفكرة ووضوح سبل التعبير عنها موضعاً لإثارة الشكوك. على ذلك، إن إمكان اتصاف الفكرة بخصائص قد لاتتصف بها بعض سبل الإفصاح عنها مدعاة لرفض تلك المماهاة ومسوغاً لعقد ذلك التمييز.

وبافتراض مثل هذا التمييز، يتسنى لنا أن نلاحظ أن الفكرة قد تكون على قدر كاف من الوضوح دون أن يكون فى وسع صاحبها التعبير عنها بشكل واضح، وقد يحدث فى المقابل أن تكون الفكرة متعلقة بمفهوم على قدر كاف من الغموض، ويكون بمقدور صاحبها الإفصاح عنها بطريقة واضحة تمام الوضوح. ولأن وضوح سبل الإفصاح عن الأفكار مطلب يعتد به فى بعض السياقات، يتعين ألا يكون غموض الفكرة ذريعة لغموض سبل التعبير عنها. بيد أن هذا الحكم ـ فيما سوف نبين ـ يحتاج إلى بعض الاستدراكات، فإطلاقه على وجه العموم محفوف ببعض المخاطر.

يحظى الواضح ـ من وجهة نظر منهجية وأخرى سيكولوجية ـ بقدر لا يستهان به من التبجيل . هكذا نجد من جهة أن هناك افتراضاً منهجياً مسبقاً مفاده وجوب تفضيل الواضح، كما نجد من جهة أخرى أن هناك نزوعاً بشرياً نحو الأفكار

الواضحة، فنفوس البشر عادة ما تعزف عن الأفكار الغامضة، قدر ما تعزف عن سبل التعبير التى يعوزها الوضوح. فى هذا السياق، سوف نقوم بتقويم تينك الوجهتين - المنهجية والسيكولوجية - عبر نقاش ما تفضيان إليه من مترتبات، عسى أن نكتشف أن يكون فى الأخذ بأى منهما تعسف من شأنه كبح آفاق ما قد يعن لنا من أفكار ومن سبل الإفصاح عنها، وعسى أن نجد فى نقاشهما سبيلاً ملائماً لتحليل ذلك المفهوم.

إن منهجية الافتراض القائل بوجوب تفضيل الأوضح تستلزم - فيما يسلتزم - أن يتم تحديد مفهوم الوضوح بطريقة تنكر توقفه على أية اعتبارات ذاتية، كما يستلزم وجوب تحديد أشراطه الموضوعية. والواقع أن إمكان قيام معيار للوضوح يفترض بذاته كون الوضوح أمراً موضوعياً (objective matter) قابلاً لأن ينعقد الإجماع حوله. وعلى وجه التخصيص، فإن الاضطلاع بمهمة تحليل هذا المفهوم يتضمن إنكاراً صريحاً للفكرة القائلة بأن الوضوح شأن نسبى، وأنه «فى عين الرائى»، أو أن ما يعد فى عين الواحد غاية فى الوضوح قد يكون فى عيون أقرانه غاية فى الغموض. فضلاً عن ذلك، يتعين علينا - فى حال الاعتداد بذلك الافتراض المنهجى - أن نرفض القول بأن الأمر الواضح قابل بالتعريف لأن يفهم ببذل قدر محدود من إعمال الفكر، على ما يتسم به هذا التعريف من اتساق تام مع أحكام البداهة. ذلك أنه ليس بمقدورنا التعويل على هذه الخاصية فى معرض تحليل مفهوم الوضوح، بما علمنا من اختلاف قدرات البشر على الفهم، وبما علمنا من إمكان أن يسهل استيعاب أمر على شخص وأن يستعصي على أقرانه. لنا - بطبيعة الحال - أن نعتد بهذه الخاصية إذا كنا على استعداد لتقرير نسبية مفهوم الوضوح، ولكن ليس لنا - إن فعلنا - أن نعتبره شرطاً موضوعياً من أشراط المنهج.

على ذلك، فإن نسبية الاعتبارات الذاتية سالفة الذكر ولزوم اطراحها فى سياق تعريف المفاهيم الموضوعية يتسقان وعدم مطلقية ذلك المفهوم.

بكلمات أخرى، قد يكون المفهوم موضوعياً، وبذا يستحيل إمكان اختصاص أمر

بالخاصية التى يقررها ذلك المفهوم بالنسبة لشخص وإمكان عدم اختصاصه بها بالنسبة لآخر، ويكون فى ذات الوقت نسبياً بدلالة قبوله للمقارنة وللسرد فى سياقات أفعل التفضيل. مفهوم الحجم مثال واضح للمفاهيم الموضوعية التى لا تقيم للأمور الذاتية أدنى اعتبار، على كونها تظل قابلة للسرد فى سياقات المقارنة وأفعل التفضيل؛ وآية ذلك أننا نقول إن هذا الشئ أعظم حجماً من ذاك، وأقل حجماً من هذا، ولا نقول إنه أعظم حجماً من ذاك بالنسبة لبعض منا وأقل حجماً عند بعضنا الآخر. وإذا قدر لمفهوم الوضوح أن يكون على شاكلة مفهوم الحجم، فإنه يتسنى لنا تقرير موضوعيته من جهة ونسبيته من أخرى، وسيكون فى وسعنا تقرير أن هذه الفكرة تعد أكثر وضوحاً من تلك، وأن سبيل الإفصاح هذا أقل وضوحاً من ذاك.

فضلاً عن ذلك، فإن الالتزام بأفضليته الأوضح على الأقل وضوحاً - فى حال كونه التزاماً منهجياً - يستوجب بداهة ألا يُطرح التساؤل المتعلق بأى الأفكار (أو سبل الإفصاح) يتعين - لوضوحها - تفضيلها إلاّ فى سياق الخيار بين أفكار (أو سبل الإفصاح عنها) تتعلق بذات المجال. بكلمات أوضح، إذا كان للوضوح معيار موضوعى يقرر أفضلية الأكثر وضوحاً على الأقل وضوحاً، فإنه يتوجب ألا يكون بمقدوره البت فى أمر وضوح الأفكار (أو وضوح سبل الإفصاح عنها) التى لا تمت لبعضها بعضاً بأدنى صلة.

* * *

البسيط - كالواضح - قابل بداهة للفهم ببذل حد أدنى من إعمال الفكر، والبسيط - كالواضح - خاصية تختص بها الأفكار قدر ما تختص بها سبل الإفصاح عنها. على ذلك، وعلى الرغم من أن الفكرة البسيطة عادة ما تكون واضحة - بغض النظر عن المعيار الذى نلجأ إليه لتحليل هذين المفهومين - إلا أن وضوح الفكرة لا يضمن بذاته بساطتها القضايا الوصلية - على سبيل المثال - تعبر على المستوى البدهى عن أفكار أكثر تركيباً - أو أقل بساطة - من تلك التى تعبر عنها أجزاؤها، رغم أن تلك

القضايا قد لا تكون أكثر غموضاً ـ أو أقل و ضوحاً ـ من تلك الأجزاء. فعلى سبيل المثال، القضية (س و ص) تعد أقل بساطة من القضية (س)، رغم أن (س) لا تعد ضرورة أكثر وضوحاً منها. وفي واقع الأمر، فإن بساطة الفكرة تتعلق ببنية سبل الإفصاح عنها، أما وضوح الفكرة فيتوقف فيما يبدو على محتواها، في حين يتوقف وضوح سبل الإفصاح عن الفكرة على ذينك الأمرين في آن واحد.

* * *

ولكن ما الذي يدعونا أصلاً لافتراض أفضلية الواضح؟ نلاحظ بداية أن تعلق مفهوم الوضوح بمفهوم البساطة لا يفيد كثيراً في تحليل مفهوم الوضوح، وذلك على اعتبار أن إشكالية إيجاد معيار ملائم للبساطة لم تحل بعد، كما أن أدبيات هذه الإشكالية تكاد توضح أن ذاتية هذا المفهوم لا تتسق وإمكان طرح تحليل موضوعي له (الحصادي، 3، ص 73 - 84).

فضلاً عن ذلك، فإن الوضوح مفهوم ابستمولوجي، فالواضح لا يكون واضحاً إلا لبشر، كما أنه مفهوم غاية في العتمة، وذلك على اعتبار أن وضوح (س) وتكافؤها مع (ص)، لا يضمنان وضوح (ص)، ومن ثم فإن الحصول على أية أشراط موضوعية للوضوح لا يعفينا من مهمة البحث عن الاعتبارات الذاتية التي من شأنها أن تفسر عتمة هذا المفهوم. وأخيراً نلاحظ أن الوضوح ليس بأي حال معياراً لصحة الواضح ـ فكرة كان أم سبيلاً للإفصاح. إن كون الفكرة واضحة تمام الوضوح لا يضمن بذاته تطابق ما تقرره مع ما يقره الواقع من أحداث، فعلى سبيل المثال، نجد أن وضوح فكرة مركزية الأرض ـ كبساطتها ـ لا يجعل الكواكب تدور حولها، كما أن كون فكرة مركزية الشمس على قدر مكافئ من الوضوح لا يجعل العالم بالصورة التي ارتآها تايكوبراه.

وعلى نحو مماثل، فإن غموض الفكرة ليس مدعاة لبطلانها، وإن استوجب في بعض السياقات تحديدها بطريقة تميط اللثام عن قيم صدقها المحتملة. بيد أن عدم وضوح الفكرة قد لا يكون راجعاً إلى غموض ألفاظها أو غموض بنيتها؛ على العكس

تماماً، فقد يكون توخى الدقة مدعاة إلى إبداء قدر كاف من التحفظات وسرد عدد من الاستدراكات التى من شأنها أن تضعف من وضوح الفكرة. والواقع أن الوضوح - فى مثل هذه السياقات - قد يكون مدعاة للتغاضى عن بعض التفاصيل ولإغفال بعض الاستثناءات، ومن ثم فإنه قد يعبر عن طريقة ملائمة للحيد عن جادة الصواب.

* * *

عادة ما تتسم الأفكار البكر - لاسيما تلك التى لم يقدر لها أن تحلل تحليلاً دقيقاً ومتكاملاً - بسمة الهلامية أو عدم التحديد، على إمكان أن تكون خصبة تمكن من تعدد التأويلات وتجعل ملكة الخيال قادرة على ممارسة سطوتها. هذا لا يحدث فى الشعر والأدب المنثور فحسب، بل يحدث حتى فى الفلسفة وفى العلم. هكذا يقرر وايزمان أن للإمعان فى الإذعان لهاجس الوضوح مترتبات قد لا تحمد عقباها:

«السؤال هو أول خطوة تسكعية يقوم بها العقل فى نزهته نحو آفاق جديدة. إن عبقرية الفيلسوف لا تفصح عن نفسها على هذا النحو المثير إلا عبر طرح الأسئلة، فما يميز الفيلسوف ويعطيه منزلته الخاصة هو الرغبة فى التساؤل.

على أن كون أسئلة الفيلسوف غامضة فى بعض الأحيان ليست بالخطورة التى يتوهمها البعض، فلا شئ كالتفكير الواضح يحجبنا عن اكتشاف الجديد. لا بأس من الحديث عن الوضوح، لكن الوضوح حين يستحوذ علينا فإنه يجعل وأد براعم الفكر الحى فى مهدها أمراً جد محتمل. تلك - فيما أزعم - هى إحدى النتائج المؤسفة التى أفضت إليها الوضعية المنطقية، وهى نتيجة لم يتوقعها مؤسسوها، وإن اتضحت تماماً فى أعمال بعض أتباعها.

تخيل هؤلاء البشر، وقد وقعوا فى قبضة هاجس الوضوح، يتساءلون - معقودى الألسن والخوف يطاردهم - « يا إلهى، هل لهذا أى

معنى واضح؟». تخيل رواد العلم - كبلر، نيوتن، مكتشفى الهندسات اللاإقليدية - ... تخيلهم يتساءلون هذا السؤال فى كل خطوة يخطونها. ليست هناك وسيلة أنجع من تلك لتقويض القدرات الخلاقة. ليس هناك مكتشف عظيم يتخذ لنفسه شعار «كل ما يمكن أن يقال يمكن أن يقال بوضوح». إن الاكتشافات قد تنبثق من شئ أشبه ما يكون بالضباب الهيولى. لقد كنت دائماً أشك فى أن الوضوح هو آخر ملاذ لمن لا يمتلك شيئاً يمكن قوله» (Waisman, pp.360).

وكما أسلفنا، قد يكون الوضوح مدعاة لكبح جماح الخيال وللحيد عن جادة الصواب، فضلاً عن إمكان أن يفضى الإصرار عليه إلى الدوجماطيقية. إن الدوجماطيقى قادر باستمرار على جعل الأمور غاية فى الوضوح، ولديه باستمرار حلول واضحة وجاهزة لكل ما قد يعن لخاطره من إشكاليات نظرية. لكن الدوجماطيقى - بطبيعته - ليس مبدعاً، وليس له أن يكون، وليس ثمة أضيق من أفق توقعاته، وليس ثمة أوضح من أفكاره.

بيد أننا - وإن كنا لا نمعن فى تبجيل الغموض، ونعتد بالوضوح بوصفه أكثر السبل ملاءمة لنقل الأفكار للأغيار - نرى أن الوضوح ليس مطلباً فى ذاته؛ إن غياب معيار حاسم لماصدقات هذا المفهوم، وتعذره فى بعض السياقات، وعدم ضمانه لصحة الأفكار التى تختص به، أمور تجعل من الوضوح نافلة قد نتقرب بها إلى روح العلم، ولاتجعله فريضة لا تصح ممارسة طقوس العلم إلا بأدائها. الوضوح ما أمكن مطلب قابل للتحقق، ولكن يتعين علينا ألا نغفل كوننا - فى بعض السياقات - نعمد إلى تجنب الوضوح استجابة لمطالب بلاغية وجمالية خالصة. وكما أسلفت فى الاعتراف الذى استهللت به هذا الكتاب، إذا كان الفنان الحقيقى يضحى بالحقيقة قرباناً للجمال، فما لنا لا نضحى بالفهم تزلفاً إليه؟

* * *

الفصل التاسع

بغي الكلـــم

«إذا اتسعت الرؤية ، ضاقت العبارة».

«النـفـرى»

«وقولى كيف أعتذر ...
وهل تعرفين ما الكلمات ...
زيف كاذب أشر ،
به تتحجب الشهوات
أو يستعبد البشر».

«غازى القصيبى»

كيف يتسنى للكاتب المبدع أن يروض جياد الكلمات الجامحة كيما يقتنص من على صهواتها فرائس الخيال؟ كيف يتسنى له أن يهزم - بتسعة وعشرين بيدقاً - كوناً بأسره ويأسر أفئدة الخلق وفؤاد الخالق؟ إنه يعلم تمام العلم أن الجذوة التى تستعر فى أحشائه - بلهيبها المضطرم أبداً - تعاف اتضاع التحقق المتمكن، وتسمو عن التجسد فى أفكار تتلطخ بحبر تدلقه الأنامل على صحائف أبكار. إنه يعلم تمام العلم أن الروح تتفسخ حين تتخلق أفكاراً، وأن الفكر يبهت حين يتخلق ألفاظاً، وأن العواطف البشرية تحس ولا تجس، تعاش ولا تعاد، تبث ولا تقال. ألا تراه يزهد فى الإبانة عن آلامه حال اكتشافه أن الكلم يسئ إلى جلالها ويمرغ بهاءها؟ ألا تراه يحمل السر فى قفص طينى يضيق عنه، فيبوح وتخونه جند البيادق، ويغزو وتهزمه ذات الفيالق التى أراد أن يحقق بها الظفر؟ ألا تراه - فى نهاية المطاف - يطلق رصاصة الرحمة على ذلك الجواد الذى يجأر فى رأسه ويرفس بسنابكه جرة الدم المقلوبة التى نسميها قلبه؟ ألا تراه يموت ولايأسى على موته غير أولئك الذين حملوا ذات السر، وأقضت مضاجعهم ذات الجنوة؟ ألا تراه يتسامى صوب النور كما بذرة تكافح فى سبيل السنابل الكامنة فى أحشائها؟ ألا تراه يتفرد ويتشابه القطيع، يتناسم عشقاً ويتناسل البشر عبثاً؟ ويلى عليك

ياصديق... زادك أنات خرساء وصوت كمان (أمل دنقل)، وزادهم جبن وملق وجنان، فمن يرد عليك فضل أنفاسك ويهب الخلد لفان؟ استمع معى إلى نيكوس عسى أن تجد فى حديثه بعض سلوان:

«إن المبدع يتصارع مع مادة قاسية غير مرئية، مادة أسمى منه بكثير. وحتى أعظم المنتصرين يظهر مهزوماً، وذلك لأن أعمق أسرارنا، السر الوحيد الذى يستحق أن يعبر عنه، يظل دون إفصاح ولايخضع للإطار المادى للفن. إننا نختنق داخل كلمة، وعند رؤية شجرة مزهرة أو بطل أو امرأة، أو نجمة الصبح، نطلق «آه». لاشئ غيرها يمكن أن يتلاءم مع غبطتنا، وعند هذه «الآه» نتمنى لو نعيدها إلى فكر وفن لكى نمنحها للبشر وننقذها من فنائنا الشخصى. فكم ترخص عندها وتصبح كلمات ضعيفة متبرجة مليئة بالهواء والخيال» (كازنتزاكى، 2، ص 224).

ثم استمع معى إلى حسرة من اتسعت رؤاه وضاقت عبارته:

«لماذا إذا اتسعت رؤيتى ضقتِ؟

كيف تكونين حولى ...

ولا خبر من هناك ،

ولا هرج فى الحقول ؟

تعيديننى للذى لم يجئ بعد ...

أعرف أنى بغير خيول ...

وأعرف أنا أضعنا الندى ،

بين خوف الخطى ،

وسراب الوصول .

لماذا .. إذا اتسعت رؤيتى ضقتُ ؟

أدمن شربك فى السر سراً وأظمأ ...

أراك تضيعين منى ..

فأركض خلف غيابك ، أعرج أعمى !» (طاهر رياض ، حلاج الوقت).

* * *

ينطلق الفن من مبدأ مفاده أنه لا أحد يحتفظ بالحقيقة فى جيبه، وأن الجهل - حين يتسع المقام للحديث عن ملامح العالم الخفى - هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. المنطق هو أول ضحايا هذا الوحش الرقيق ذى المخالب الناعمة، فالفنان لا يجادل بل يقحم نفسه فى خضم الإحالات المنطقية طوعاً واختياراً. ثمة محكمة واحدة يحتكم إليها المبدع الفنان، لكنها محكمة صورية تصدر أحكاماً غير قابلة للاستئناف؛ أما قضاتها ومتهموها وخصوم متهميها وشهودها ومحامو دفاعها، فلاريب أنهم يتقمصون ذات الشخص... إنها محكمة الجمال التى شكلتها ربته الخالدة وصاغ قوانيها ذاك الذى لاندرى له كنهاً على كونه يستسر فى سرائر كل واحد منا.

ولقدرته المتميزة على التجرد عما هو متمكن فى موضع بعينه ومتزمن فى لحظة بذاتها، يتحد المبدع الحقيقى مع المطلق والأبد. التاريخ عنده أرجوحة تتعلق فى جبل الدهر يتلهى بها البشر دون أن يفكروا يوماً فى الصعود إلى سفحه.

لكل هذا، فإن مهمة النقد الفنى تكاد تكون مستعصية؛ إنها محاولة لتقنين ماهو غير قابل بطبيعته للتقنين؛ إنها محاولة لجدولة الشلالات، لتقدير حجم الأرواح، ولقياس حدة العواطف. وبالطبع، فإن هناك حداً أدنى بمقدور الناقد إنجازه، لكن شأنه هو شأن من يحاول وصف حال صوفى لشخص قضى عمره يعد الدراهم.

وبطبيعة الحال، كلما ابتعد الفن عن اللغة - القادرة باستمرار على ترسيخ وهم سرد الحيثيات وسراب الجدل - سهل عليه أمر الإفصاح عما يعن له من خواطر. هذا بالضبط هو سر ذلك التبجيل الذى تحظى به الموسيقا، وسر ذلك القلق الذى يستحوذ علينا حين نستمع إلى الشعر.

فى العلم يوجّه العالَم تخمينات العالِم، يحملق الواقع فى وجهه ويخبره بين الفينة والأخرى؛ هنا أحسنت، وهناك أسأت. فى الشارع تقوّم الأعراف سلوك الإنسان الشائع، وفى المعابد تقوم الكتب المقدسة بشئ من ذات القبيل. بيد أن الفن يختلف عن كل تلك الأنشطة البشرية. «الصواب»، «الخطأ»، «الحق»، «الفضيلة»، «الرذيلة»، كلمات لا معنى لها فى سياق الفن. فى الفن هناك رؤى، والرؤى ليست فى ذاتها خيراً ولاشراً، ولا تعد فى هذا السياق باطلة ولا صحيحة؛ إنها رؤى فحسب.

ولأن الفن طريق آخر للاتحاد بالمطلق، فإنه يفتح باباً آخر صوب الله؛ الفنان الحقيقى لا يفرط لحظة فى المبادئ التى يقرها الدين والأخلاق، وإن عفت نفسه عن ذلك المقابل الذى يتشوف البشر لتقاضيه عاجلاً أو آجلاً:

> «إن قيمة الإنسان لا تكمن فى النصر بل فى الكفاح من أجل النصر... إنها لا تكمن حتى فى الكفاح من أجل النصر. إن قيمة الإنسان كامنة فى شئ واحد فقط، وهو أن يعيش ويموت بشجاعة دون التنازل بقبول أى جزاء.. (بل) إن التقين من عدم وجود جزاء يجب ألاّ يفزعنا بل يجب أن يملأنا بالغبطة والكبرياء والشجاعة الرجولية (المرجع نفسه).

* * *

لا تكمن معاناة المبدع فى خلق الأفكار ـ التى عادة ما تملى عليه ـ قدر كونها فى اكتشاف واستحداث الألفاظ التى تلائمها. إن المعضلة الحقيقية تتعين فى إيجاد كلمات تخلو من الزيف ولا تخون حرارة الأنفاس، بل تعبر بصدق عن تلك الشحنة التى يعتمل بها فؤاده. إن روحه السجينة فى قفص اللحم تود أن تجد فى العبارة سبيلاً للخلاص، بيد أن العبارة التى لاكتها ألسن بنى جنسه لا تقوى على خلاصه، وما أن يشرع فى البحث عن ألفاظ بكر لم يطمثهن من قبل لسان أو جنان، حتى يقع فى قبضة الغموض. إن إنارة العتمة التى تحدثها ظلال الكلم من شأنها أن تجعل الألفاظ أشبه بالأرواح

الهلامية غير القابلة للتجسد فى أية دلالات بعينها، فالكلمة التى لا ظل لها لامعنى لها. هذا بالضبط هو مبرر عجز قارئ الأدب المبدع عن إبداء قدر كاف من التعاطف مع كاتبه، ولعل هذا ما يعنيه فريجه من حديثه عن تحرير الروح من بغى الكلم.

هكذا يحدثنا كازنتزاكى عن الفخاخ التى ينصبها المبدعون كيما يتسنى لهم اقتناص الألفاظ الملائمة، فيقول:

«كان البدائيون فى الكهوف يكافحون لرسم الوحوش البرية التى يتمنون الإمساك بها. كانوا يفعلون ذلك لأنهم كانوا جائعين، ولم يكن لديهم أى قصد فى إنتاج الفن أو الجمال الفريد. وكانت الخطوط العريضة للوحش التى يرسمونها بالألوان أو بالخطوط على الصخرة فتنة آسرة بالنسبة لهم، وقصيدة غامضة ستجتذب إليها الوحش الذى سيدخل إليها ويُمسك. لهذا كان من الضرورى جداً أن يكون الشكل دقيقاً قدر الإمكان، وذلك لكى يتم خداع الوحش المطلوب بسهولة أكبر.

بالطريقة ذاتها كنت أضع الكلمات مثل المصائد، أرتبها بكل الدهاء الذى لدى، لكى أقبض على الصخرة المعجزة التى تظل تتقدم أمامى.

وبغتة تهدم بصمت جدار الاستطلاع والجهد المشروخ. وكما يتمكن المتوحشون عند اكتشاف اسم الإله أو الشيطان الذى يعذبهم من وضع شكيمة بين فكيه وتهيئة المهاميز لجعله يحملهم إلى حيث يرغبون، كذلك فإننى بإطلاق اسم على بطلى أحسست بقوته تخترقنى مثلما تخترق قوة الجواد فارسه، وبدأت أتقحم بتهور إلى الأمام» (المرجع نفسه، ص 221 - 220).

إن تلويح الأيادى عبر الألفاظ، وعبر سبل البديع والبيان، والإمعان فى الرمزية، واللجوء إلى موروث الأساطير، لا تعدو أن تكون فى واقع الأمر فخاخاً يصطاد بها المبدع ذلك الفرس الذى يرفس بسنابكه جرة قلبه؛ لكنه فرس حرون، وطعم الألفاظ -

على الرغم من رائحة الظفر التى تنبعث من تعبيرات نيكوس - أزهد من أن يغريه.

لقد كان رينوار يقول - بعد أن تجاوز التسعين - «إنه من المؤسى أن يدنو الموت منى فى الوقت الذى أشعر بتنامى قدرتى على العطاء». لقد كانت الجذوة تستعر فى أعماقه، وما كان لضعف جسد أو لحبائل شباك لوحاته أن توهن من شدتها. إن النبع آت من عين الروح، فأنّى له أن ينضب، وأنّى لجنادل الأجساد أن تعوق تيار الأنهار؟

* * *

لا يكون الشعور بالجميل جديراً بالتبجيل، ولا يكون الإحساس بالجمال حرياً بالجلال، ما لم يسم عن اتضاع الوكد صوب تحقيق مقاصد يكدر النفع نبعها. هكذا يقرر جان كوكتو «أن الانفعال الناشئ عن عمل فنى لا تكون له قيمة حقيقية إلا إذا كان غير ناشئ عن تهديد عاطفى» (بدوى، ص 108). لاضير أن يكون العمل الفنى نتاجاً لأى نوع من التهديد، فالإبداع الحقيقى إنما يترتب على تأزم يقتضيه كون ما يكون مغايراً لإرادة المبدع، بيد أن الانفعال بالفن لا يعد سامياً ما لم يكن خالصاً لوجه ربته الخالدة. الفن صلاة لايرجو مؤديها غير ثواب الانتشاء بإقامتها، والفن عبادة تكلف بها الأقدار من تصطفيهم وتسلب منهم حق الرجاء.

* * *

إذا كان الذهن يبدى استعداداً دائماً لبيع نفسه لأية فكرة، وإذا كانت مهمة الفلسفة إنما تكمن فى تحديد الأفكار التى تستحق عناء التفكير؛ فإن الوجدان يبدى استعداداً مماثلاً لبيع نفسه لأية عاطفة، ومهمة الفن - إن كانت للفن أية مهمة - إنما تكمن فى الإفصاح عن تلك العواطف التى تستحق عناء التعبير. سئل بشار بن برد ذات مرة «بم فقت أهل عصرك فى حسن معانى الشعر وتهذيب ألفاظه؟ فقال: لأنى لم أقبل كل ماتورده علىّ قريحتى، ويناجينى به طبعى ويبعثه فكرى. فنظرت إلى مغارس الفطن ومعادن الحقائق، ولطائف التشبيهات، فسرت إليها بفهم جيد، وغريزة قوية، فأحكمت سبرها، وانتقيت حرّها، وكشفت عن حقائقها، واحترزت من متكلفها، ولا والله

ما ملك قيادى قط الإعجاب بشئ مما آتى به» (أدونيس، ص 41 - 42).

هكذا يكون الفن فى أبهى صوره: مكابدة حرى للأشجان، واصطفاء مقصود لأساليب البيان، واستشراف متطلع لتحقق الإمكان.

* * *

ولأن الإبداع - بطبيعته - استشراف متطلع، فإنه يتضمن تخلياً بقدر ما يتضمن تبنياً . إنه تخل عما كان وتبنٍ لما كان يمكن أن يكون. لكنه تبن مؤقت، ففى الفن «كل قيمة يبرهن عليها تعد قيمة وضيعة» (كوكتو). إن رغبة الفنان فى رغبته فى تحقيق الممكن أشد من رغبته فى تحقيقه (أدونيس)، ولذا فإنه ما يتبنى حتى يلبث أن يتخلى. وفى هذا الخصوص، يقرر جان جاك روسو أنه:

«لو تحولت خيالاتى إلى حقائق لما اكتفيت بها، بل لظللت أتخيل وأحلم، لاتقف رغبتى عند حد، لأننى لاأزال أجد فى نفسى فراغاً لا يملؤه شئ؛ إنه نوع من انطلاق القلب نحو مصدر متعة لاعلم لى بها، ولكنى أحس بحاجتى إليها» (عبد المعطى، ص 30).

الفن والحسرة صنوان، فالفنان يتحسر على أن ما يكون مغاير لما يريد، وما أن يعبر عما يريد حتى يكتشف أنه لا يعبر تماماً عما أراد، أو لنقل إن ما يريده الفنان يراوغه مرتين؛ مرة لأنه لا يكون، وأخرى لأنه إن كان لم يعد هو ما يريد. «المستقبل يظل مستقبلاً، والشاعر، كباحث عنه، يبقى دائماً قبله، ولا يستطيع أن يبلغه. ومن هنا الحسرة الخانقة: حسرة خلاق يسير إلى مستقبل يعرف أنه لن يدركه. كأنما يشير إلى شئ يملكه، يطلع من يمينه وأعماقه، إلا أنه يظل بعيداً - يظل إمكان حضور سيأتى، لكن ليس الآن. وفى انتظار مجيئه، يشعر كأنه خارج الزمن فى حالة ليست زمنية ولاأبدية» (أدونيس، ص 122).

* * *

ولأن الفن على تلك الشاكلة، فإنه لا يتسم بالوضوح. إن عالم الفن عالم مستور محجوب، فالمراد غير متعين بل يظل إمكاناً هلامياً، والمراد حقيقة - كما أسلفنا - ليس هو تعين مثل هذا الإمكان، بل إرادة تعينه. الواقع المتعين واضح، لكنه ليس جديراً بالاحتفاء، و«الحقيقة عارية، ولذا فإنها لاتثير أحداً» (كوكتو)؛ «إن زهرة أكملت تفتحها تبهج، لكنها لا تغرى. الشئ الذى توضّح - أى لم يعد يخفى إلا الوضوح - ولم تعد له طاقة إلا طاقة الوضوح، يفرغ من الشعر. الشعر يكون حيث العالم فى مثل حياء الحجر وصمته، جاهز، كل لحظة، لكى ينغلق على نفسه، أو يتغطى. العالم الشعرى الحقيقى هو العالم شبه الصامت، المكشوف المحجوب فى آن» (أدونيس، ص 124).

وللسبب ذاته، يتفرد كل نتاج مبدع، فالإبداع الحقيقى لا يقاس على غيره، بل إنه غير قابل لأن يقاس طبقاً لأية معايير جاهزة: «كل إبداع برق لا يتكرر، وانبجاس مفاجئ قائم بذاته، ينظر إليه فى حدود ذاته» (أدونيس، ص 103). الفن - كسائر المعجزات - يهن أيما وهن، ويبهت أيما بهت، حين يتواتر، فالجدة والأصالة والتفرد علامات للفن فارقة، وفى الفن، المعنى المطروق حرى بأن يطرق حياء.

* * *

ولكن، ما طبيعة العوائق التى تحول على المستوى الاجتماعى والمستوى الأخلاقى دون إفصاح المبدع عن خلجات نفسه، وما دور تلك العوائق فى جعله يعانى من الأزمات السيكولوجية، وفى جعله قادراً على إبداع ما يتسنى له إبداعه؟

ها نحن نعود ثانية إلى إشكالية تحديد طبائع الإمكانات التى تستحق عناء التحقق، وسوف نحاول - فيما تبقى من هذا المقال - الحديث عن موضوع محدد - هو شعر الفضيلة - نعبر عبره عما نذهب إليه بخصوص الإجابة عن مثل تلك الأسئلة، دون أن يفوتنا أن نذكر بأن الجزم فى مثل هذه السياقات خطيئة لا تغتفر.

* * *

شعر الفضيلة - كما توحى دلالة التعبير - ضرب بعينه من ضروب الأدب، يعنى

على وجه التخصيص بترسيخ جملة من المبادئ الأخلاقية، متخذاً من مختلف التقنيات الشعرية والمؤثرات الإيحائية مطية للإفصاح. ومبلغ ظنى أن المقابلة التى يفترضها ذلك التعبير ليست تلك المقابلة التى يتم تحديدها عبر اختلاف سبل الأدب فى البوح عن تلك المبادئ الأخلاقية، بل يفترض مقابلة بين مختلف تلك السبل من جهة - سواء أكانت شعراً أم نثراً - وذلك الضرب الذى يعمل على ترسيخ سلوكيات تتنافى وما تقره أخلاق بيأة الأديب من جهة أخرى. بكلمات أخرى، فإن التقابل هنا يقوم بين شعر الفضيلة وشعر الرذيلة، قدر ما يقوم بين أدب الفضيلة على وجه العموم وأدب الرذيلة دون أدنى تخصيص.

بيد أن هذا الأمر - بذاته - ليس مدعاة للإمعان فى تجريد القضية - على طريقة الفلاسفة الذين يهدرون التفاصيل فى صالح المبادئ - بحيث نغض الطرف تماماً عن هوية سبل الإفصاح، وبحيث تتم إثارتها فى قالب لا يقابل إلا بين أنماط السجايا. ذلك أن القضية المثارة ها هنا تتعلق - كما أفهمها - بنصيب أدب الفضيلة من الإبداع حال مقارنته بأدب الرذيلة، والإبداع - كما أفهمه - لفظة تضطرب أيما اضطراب حين ترد فى سياق لا تستأنس فيه بلفظة الفن، بل لعل الإبداع حكر على الفن.

فضلاً عن ذلك، فإن الأدب - فى مقابل شتى ضروب العلم والمعرفة - لا يعنى بأمر البرهنة أو الجدل، وآية ذلك أن الأديب - شأنه فى ذلك شأن أى فنان آخر - لا يقوم بسرد الشواهد التى تسوغ ما عنّ له أن يقول، بل ينوط هذه المهمة بمختلف أساليبه البيانية، بما تحفل به من صور وإيحاءات وفائض من المعانى والأحاسيس والإيقاع الموسيقى ينكمش فى حضرتها المعنى الحرفى. الشاعر - فيما يقرر أنسى الحاج - «برئ من هذا التلوث الوجدانى... وهو لا يفتش عن كسب المؤيدين... ولا يجند الأنصار، وهو يظن غالباً أن الآخرين أشعر منه» (الحاج، ص 4). باختصار فإن الفنان لينجز بالجمال ما ينجزه الفيلسوف بالعقل وينجزه المتكلم بالنقل.

على ذلك، قد يمعن الفنان فى تبجيل الجمال حتى يكاد يضحى بالحقيقة قرباناً

لربته. هكذا يقرر قدامة بن جعفر أن الشاعر لا يطالب بالصدق فيما يقول، بل بالحذق والبراعة، ولا ضير عليه أن يناقض نفسه فى مناسبتين مختلفتين؛ ويقرر ابن رشيق القيروانى أنه بالنسبة للشعراء، الاقتصاد محمود إلا منهم، والكذب مذموم إلا فيهم؛ ويقول نيتشه إننا نحتاج للفن حتى لا تميتنا الحقيقة. هكذا يصبح الوكد صياغة المعنى ـ المعبر عن تجربة شعورية بعينها - بمبنى ذى صياغة جمالية، وبذا يغفل كلية أمر مصداقية ذلك المعنى. آنذاك، لا يكون المرام ترسيخ أية أفكار - أخلاقية كانت أو غير أخلاقية ـ بل يكون التعبير عن دلالاتها أبلغ ما يكون التعبير.

لكل ذلك، ولكى يكون للقضية المثارة أى مغزى بوصفها قضية نقدية ـ أدبية وأخلاقية ـ فلسفية فى ذات الوقت، يتعين منذ البدء افتراض أن الأديب لا يمعن فى تبجيل معبودته على النحو الذى سلف ذكره، شريطة ألا نسلب منه حق فعله ذاك إن فعل، مخافة أن نقع فى فخ الحط من نتاج المبدع لمجرد كونه يقر ما لا يتسق وما نذعن إليه من مبادئ وأفكار.

* * *

يقول نيكوس كازنتزاكى فى سيرته الذاتية «الطريق إلى غريكو»:

«بدأت بالتدريج أفهم أنه ليس مهماً ما هى المشكلة، وسيان أكانت صغيرة أم كبيرة، تلك التى تعذبنا؛ الشئ المهم الوحيد هو أننا نتعذب وأننا نجد أساساً لعذابنا. بتعبير آخر، إننا نعمل أذهاننا لكى لا نسمح لليقين بتحويلنا إلى حمقى، ونجاهد لفتح كل باب مغلق نجده أمامنا. «لا أستطيع العيش دون يقين» يقول الشخص المتعجل للاستقرار لكى يجد أرضاً ثابتة يقف عليها... «لاأريد العيش دون شك ولاأستطيع» يصرخ آخرون ممن لا يأكلون بضمير مرتاح ولا ينامون دون كوابيس.... هؤلاء الآخرون، باركهم الله، هم ملح المولى، هم الذين يحمون الروح من التعفن» (كازنتزاكى، 2، ص 160 - 161).

لا شئ يئد براعم الإبداع فى مهدها كاليقين. إن من يأخذ الأمور على علاتها، ويركن إلى الثوابت الجاهزة بأطرها الصارمة وقوالبها الجامدة، ويطمئن لما تطمئن إليه أنفس أقرانه لا يبدع وليس له أن يبدع. ولو كانت علامات مسار تطور الفكر البشرى وقفاً على نتاجه، لنكص ذاك المسار على عقبيه، وارتكس يجتر قالات الأسلاف برتابة مفرطة. لو كان ذلك كذلك، لغدا العالم صغيراً ومملاً ولما كانت الحياة جديرة بالعيش.

إن بشرية البشر لا تتحقق مكتملة بالإصرار على عقلنة الممارسات الإنسانية ولابترسيخ ما يتم الاعتداد به من ثوابت، قدر ما تتحقق عبر إعمال قدرات الفن التعبيرية التى ترنو لصياغة ما ليس بمقدور عقالات العقل انتظام سياقاته. إن الرؤى التى كان من شأنها تحسس مسار التطور البشرى واستشراف منتهى مطافاته، إنما ترفل بإزار حاكت أنسجته أنامل تمرس أصحابها إطراح ما أجمع عليه بنو زمانهم من اتفاقات مشتركة. إن العزوف عن المألوف علامة للفن فارقة، والفنان هو أداة استشعار زمانه (الحصادى، 4، ص 28).

من هذا المنظور، ثمة حد أدنى شرط لا يبدع المبدع إلا باستيفائه؛ إنه شرط التمرد على الثوابت، وهذا أمر لا يتسنى إنجازه إلا عقب التعرض لتأزم ناتج عن الشعور بالأغلال التى توثق يديه وتعقل ما يعتمل فى قفصه الطينى. هكذا تفضى الأزمات - أو يتعين أن تفضى - إلى إبداعات أكثر ألقاً، وهكذا تصبح مجابهتها نقطة بدء كل سلوك متمرد مبدع.

لنا - لكل هذا - أن نلتمس العذر لمن يشتط لاهجاً بتبجيل التمرد حين يقرر أن وجد الرذيلة أوفر حظاً فى التمكين من الإبداع من وجد الفضيلة، وحين يجعل الاحتراق بلهيب النار المقدسة - تلك التى تلمع فى عين الحياة المدنسة - شرطاً من أشراط الخلق الفنى. لنا أن نلتمس له العذر، فالإفصاح عن وجد الرذيلة عادة ما يكون نتاجاً للتعرض لأقصى أزمات التمرد على أكثر الثوابت ترسخاً فى سرائر البشر، ألا وهو الثابت الأخلاقى.

بيد أن الثابت الأخلاقى (ethical constant) قد يكون لا أخلاقياً (immoral constant)، لا سيما حين تكون الممارسات الأخلاقية الاستثناء النادر لما يشيع من سلوكيات. آنئذ يغذو السمو الأخلاقى تمرداً على الثوابت السائدة، وما يعتم وجد الرذيلة أن يكون أقل حظاً فى التميكن من الإبداع.

ولكن أى سر يكمن فى البهجة التى تسرى فى أوصال المرء حين يتخذ من العمل الفنى موضعاً للإدراك؟ لماذا نسأم من نتاجات ثوابت العقل والأخلاق ونستمرأ إمعان الفنان فى التمرد عليها؟ أترى لأن الإنسان بطبيعته وسليقته كائن متمرد، أم ترى لأن التمرد يستثير فى نفسه قدرات كامنة ليس فى وسعه ممارستها حال غيابه؟ لماذا يبدو العالم صغيراً ومملاً حين يلقن - على مقاعد الدرس - بنتاجات ثوابت العقل، ويبدو رحباً ومثيراً حين نلهج بضلالات الفن؟ أترى لأن الفنان يقول ما أوجسنا خيفة من قوله؟ أترى لأنه يجار بما لا نجرأ على البوح به؟ أية بركة آسنة تحركها حصاة الفن، وما الذى يتململ فينا، يصب سبابه على رؤوسنا، حين تنشب كلماته أسنة حروفها فى رئينا، وحين لا ندرى أى طقس من طقوس السحر قد مارسه على أجسادنا، وأى هاجس من الذعر قد استحاذ على أفئدتنا؟ كيف يتسنى لسحر الفن أن يمس شغاف القلب دون جراحة؟ (المرجع نفسه).

ولكن، لماذا نتكلف - دون حماس - عناء البحث عن إجابة؟ لماذا نحاول عقلنة مايعد بالتعريف ضرباً من ضروب التمرد على عقالات العقل وثوابته؟ لماذا نتساءل لماذا تستهوينا إبداعات وجد الرذيلة، لماذا لاندعها تستهوينا وندعها؟ لماذا لا نقول عن الفنان ما قاله الفنان طاهر رياض، ثم نصمت:

تراه على أى نهر مسجى

وفى حلم أية صحرا تراه

كأن به لوثة من حنين

ومساً من العشق

يلقى بجثمانه مثل ذكرى

ويفتح باباً يؤدى إليه

ويقصد كل اتجاه

* * *

جميلاً يجيئ بغيماته ،

بالحقول المساقة للرعى بين يديه ،

بما يتناثر منه على الطرقات .

جميلاً ومتهرئ الانتباه

هو المارق الأبدى

ليس تخطئه العاكفات على نسج ثوب الخطاة

هو الغائب المر

كيف التفتّ تراه

فمن لّه من مجون المسافة

من أوقف الوقت تحت خطاه

وهيأ غاراً له

واصطفاه

من حدد الجمر

حتى تسيل به روحه ويداه

أنبت إليه

توضأت بالذاريات ،

وفى غاره المتلفت خوفاً

أقمت الصلاة» (العصا العرجاء)

* * *

يحطب فى الماء

يقضى سحاب لياليه

يمسح عن شفتيه

جراد الكلام

* * *

حين يرجع وجه الصباح

تسائله زوجه بكثير من الخوف أين؟

فيرفع عن كتفيه بكفيه رأسه

ويقذف نفسه

على شفرة كأن خبأها خلف أضلاعه وينام

* * *

عليه الصلاة

مدلاً بخيباته،

وعليه السلام (حلاج الوقت)

* * *

استحوذت فكرة إنكار إمكان استكناه طبائع العالم الخفى على الفلاسفة التجريبيين والفلاسفة الوضعيين على حد السواء. بيد أنهم اختلفوا بخصوص المنزلة التى يتعين أن تتبوأها القضايا التى تفصح عن تلك الطبائع، فالتجريبيون يذهبون إلى استحالة تعرف البشر على قيم صدقها، فى حين يقرر الوضعيون استحالة دلالاتها على أى معنى. فضلاً عن ذلك، فقد اختلفوا فى سبل البرهنة على استحالة هذا الاستكناه. سوف أحاول فيما تبقى من هذا الفصل تبيان النهج الذى انتهجه جورج سانتيانا ـ التجريبى النزعة ـ لدعم تلك الفكرة بطريقة قد تمكن من حسم الجدل حول التقويم الأخلاقى للإبداع الفنى.

يجمع الفلاسفة على وجود قيم مطلقة ثلاث هى الحق والخير والجمال، يعنى

المنطق بدراسة أولها، ويدرس علم الأخلاق ثانيها، في حين تهتم الاستاطيقا بدراسة آخرها.

في معرض تحليله لهذه القيم، ينبئنا سانتيانا بأن الواقع يعد - على المستوى المنطقي - واحداً من عدد لا متناه من الإمكانات، وبأن إمكان الواقع - إن صح هذا التعبير - إنما يتميز عن سائر الإمكانات بكونه إمكاناً تم تحققه. حملق لبرهة فيما تراه أمام ناظريك: كتاب وضع على يمين قلم؛ أية إحالة منطقية تكمن في أن يكون القلم على يمين الكتاب، أو في أن يكون الكتاب على يمين مزهرية؟ ولأن الحق - في منظوره التقليدي - هو أن تقول عما هو كائن إنه كائن، وعما ليس بكائن إنه ليس بكائن (أرسطو)، يعد الحق خاصية تتفرد بالاختصاص بها تلك القضايا التي تقوم بوصف حيثيات الواقع (أو حيثيات الممكن الذي تم تحققه)، الأمر الذي يستلزم أن الحديث عن الحق في سياقات لا تتعلق بهذا النوع من الإمكان محض هراء. قد يخطئ المرء في وصفه للواقع، فيكون حديثه باطلاً (فالباطل هو أن تقول عما هو كائن إنه ليس بكائن، وعما هو ليس بكائن إنه كان). بيد أنه إن قام بوصف الممكن حال كونه يعرف سلفاً أنه لايتحدث عن الممكن المتحقق، فإن وضعه سيكون غير قابل لأن يكون موضعاً لتحقق أية قيمة صدقية.

ولكن، ما الذي يجعل المرء يتحدث أصلاً عن أمور يدرى مسبقاً بعدم تحققها؟ يجيب جورج سانتيانا بأن الشرور التي يصادفها الإنسان في الواقع (أو فيما يتحقق من إمكانات) ترغمه على المستوى السيكولوجي على استحداث عالم أفضل (أو يوتوبيا) خال من الشرور، وهذا هو سياق حديث علم الأخلاق، كما أن القبح الذي يصادفه في ذلك الواقع يرغمه - على ذات المستوى - على خلق عالم الفن، وهذا هو سياق حديث علم الاستاطيقا. على ذلك، فإن الإنسان يغفل تماماً إنه بإذعانه لذلك الإرغام إنما ينتقل من سياق الحديث عن الحق إلى سياق الحديث عن الخير وسياق الحديث عن الجمال. إن تطبيق معايير الحق - التي تختص بالممكن المتحقق - على حيثيات إمكان الفضيلة

وإمكان الفن لا يعدو أن يكون إساءة لاستعمال تلك المعايير. وعلى نحو مماثل، فإن تطبيق معايير الفضيلة الأخلاقية على حيثيات إمكان الإبداع الفنى لا يعدو أن يكون ضرباً من ضروب الخلط بين قيمة الخير وقيمة الجمال اللتين يتعين التمييز بينهما (سوف نعود للتفصيل فى هذا الأمر فى نهاية هذا الفصل).

من هذا المنطلق ـ الذى يظل موضعاً ملائماً للنقاش ـ ألا يحق لأية فكرة متكاملة ـ شأنها فى ذلك شأن الجنين المتكامل ـ أن ترى النور وإن لم يعتد بها صاحبها ـ شأنها فى ذلك شأن الجنين غير الشرعى ـ عسى أن تجد لها موطئاً تستكين إليه فى ملجأ الإبداع الفنى، وعسى أن تثير إمكاناً يستحق عناء التحقق؟ هكذا يقرر جان كوكتو:

«لو عُدّ إنسان أباً لمدرسة فى الفن، لأنه هو الذى عمل على إيجادها، ثم جاء يوماً وهز كتفيه وأنكرها، فإن هذا لا يغض من شأن هذه المدرسة» (بدوى، ص 108).

وفى ذات الخصوص، يشير كوكتو إلى أنه قد يكون بمقدور الفنان ـ وهو يتحسس ـ أن يفتح باباً سرياً دون أن يفهم أبداً أن هذا الباب يستر عالماً بأسره. ولكن إذا حق لنا السماح للأديب أن يفصح عما يعن لخلده حتى فى حال عدم اعتداده بمصداقيته، وحتى فى حال عدم اتساقه مع ثوابتنا الأخلاقية، فأية دلالة يمكن عزوها للتمييز بين وجد الفضيلة ووجد الرذيلة؟

* * *

بالبمقدور ـ نظرياً على أقل تقدير ـ أن «نفهرس الإنسان كدفتر»، وأن نرى فيه ـ على طريقة أفلاطون ـ كائناً مثلث الأبعاد: «عقلاً يستقرئ الحق، وإرادة تستقطب الخير، وحساً يستقطر الجمال» (هوسيمان، ص 1). فى وسعنا أيضاً أن نمعن ـ على طريقة سانتيانا ـ فى التوكيد على التمييز بين القيم الثلاث التى أجمع المفكرون على مطلقيتها، بأن نقرر أن الحق يُعقل دون أن يراد أو يحس، وأن الخير يراد دون أن يحس أو يعقل،

وأن الجمال يُحس دون أن يعقل أو يراد.

ولكن، أليس من شأن مثل ذاك التثليث أن يكون مدعاة لإساءة فهم وحدة الوعى البشرى؟ ألا يجعل من الإنسان أشبه ما يكون بالجهاز ذى الوظائف المتعددة التى لاتمت الواحدة منها للأخرى بأدنى وشيجة؟ وكما يتساءل كمال الحاج، إذا عقل العقل فأصاب، ألا يكون قد أراد وأحس؟ وإذا أرادت الإرادة فأصابت، ألا تكون قد أحست وعقلت؟ وإذا أحس الإحساس فأصاب، ألا يكون عقل وأراد؟ (المرجع نفسه).

* * *

دعونا - بادئ ذى بدء - نمعن النظر فيما أراد سانتيانا الإفصاح عنه بالتوكيد على التمييز بين قيم الحق والخير والجمال. ينكر سانتيانا وجود حلقة تتوسط بين الذات العارفة والشئ الذى تدركه، فإن سئل عن الضامن - الذى نشده ديكارت قدر مانشده سائر فلاسفة المعرفة - والذى يضمن صحة مدركات البشر، أجاب بعبارة واحدة: إنه *الإيمان الحيوانى* (aminal faith) الكامن فى الإنسان، وهو إيمان يقتضى أن يعتد المرء بكون معرفته الداخلية صورة من عالم خارجى موجود وجوداً حقيقياً.

من البيّن أن المسوغ الذى يطرحه سانتيانا فى هذا السياق لا يحل الإشكالية الابستمولوجية المطروحة، فمن جهة فإن سبل معرفة البشر بما يحدث فى الواقع قد لاتكون باستمرار جديرة بالثقة، ومن جهة أخرى، فإن فى تسمية ذلك النوع من الإيمان بالإيمان الحيوانى اعترافاً ضمنياً بلاعقلانيته.

فضلاً عن ذلك، يعزو سانتيانا إلى ذات الإيمان مهمة التمييز بين حالة الفكرة التى يقابلها فى الخارج شئ عينى، وحالة الفكرة التى لا يقابلها شئ. وكما يوضح زكى نجيب محمود فى معرض تحليله لفلسفة سانتيانا، فإن الفرق بين الوجود العينى - الذى يقابل الأفكار ذوات المسميات الخارجية - والوجود الذهنى - الذى يقابل مدلولات الأفكار الأخرى التى نعرف أنه ليس لها مسميات خارجية - فرق جوهرى، وهو نفس الفرق بين ما كان أرسطو قد أسماه بالوجود بالقوة وما كان أسماه بالوجود بالفعل: «فالأول

وجود بالإمكان فقط. مستعد لأن يخرج إلى الفعل إذا ماتوافرت الظروف المواتية، والثاني وجود متعين يتجسد فى أشياء واقعية» (زكى نجيب، ص 156).

ثمة فرق آخر يشير إليه سانتيانا فى هذا الخصوص، يتعين فى كون عدد الموجودات الممكنة لامتناهياً، فى حين أن عدد الموجودات الفعلية - المقيدة بالواقع الكائن المتحقق - متناه باستمرار. فضلاً عن ذلك، يؤكد سانتيانا على أن العالم فى صورته الواقعة ليس هو العالم الوحيد الذى كان يمكن أن يكون، بل هناك عوالم أخرى لانهاية لعددها يمكن أن نتصور قيامها. باختصار فإن العالم الواقعى لايعدو أن يكون ممكناً تصادف تحققه، ولذا فإنه مجرد عضو فى فئة لا يتناهى عدد أعضائها.

الحق - من هذا المنظور - هو الممكن الذى تحقق ظهوره بالفعل، بعد أن كان ممكناً بالقوة، وهو أمر عارض لا يحتمه عقل ولا منطق. بكلمات أخرى، ليس هناك مايستوجب أن تصدق القضايا التى تصادف صدقها، فالحق حين يتحقق إنما يتحقق على نحو عارض.

ولكن، ماذا عن سائر الممكنات (اللامتناهية) التى لم يتصادف تحققها؟ يجيب سانتيانا بقوله إنها تشكل «عالم الروح»، «لأنه العالم الذى يلوذ به الإنسان إذا لم يعجبه العالم المتحقق الواقع. فقد يضيق الإنسان صدراً بهذا الذى حوله من أشياء ونظم، فأين يكون مأواه إلاّ أن يلوذ بعالم يصوره بخياله ليعيش فيه؟» (المرجع نفسه، ص 157). هنا بالضبط يتضح سياق قيمتى الخير والجمال، أعنى فى الدين والفن؛ إذ «ماذا يصنع الشاعر سوى أن يصور لنفسه جمالاً أصفى وأنقى من أى جمال تصادفه عيناه على هذه الأرض؟... ثم ماذا يصنع الدين سوى أن يصور عالماً خيراً فيه من الخير ما هو أعظم وأسمى من كل خير فى هذه الدنيا الواقعة؟ فبالشعر يلوذ الإنسان بجمال يخلقه خلقاً ليعرض له نقص الواقع، وبالدين يلوذ بخير يتمناه ليغنيه عن شر الواقع المشهود» (المرجع نفسه، ص 157 - 158).

بيد أن سانتيانا لا يكتفى بالقول بأن العلم سياق الحق، وبأن الدين سياق

الخير، وبأن الفن سياق الجمال، بل يؤكد على وجوب الكف عن الخلط بين هذه القيم المتمايزة، وعلى وجوب التمييز بين تلك السياقات المختلفة:

> «لا ينبغى لهذا الإنسان الشاعر المتدين أن ينسى أن شعره ودينه هما من عالم الممكنات لا من عالم الواقع، هما من المثل العليا المنشودة لا من دنيا الحقيقة القائمة، هما من «عالم الروح» لامن «عالم الحق»، ولذلك فستظل هذه المثل العليا من جمال وخير رموزاً نهتدى بهديها، لاأشياء نداولها ونعالجها فى حياتنا اليومية؛ نعم إن فى هذه المثل العليا غذاء لنفوسنا وخصباً لحياتنا، لكننا إذا زعمنا أنها «حقائق» واقعة، فعندئذ نحط من شأنها، وننزل بها من عالم المثل الأعلى إلى عالم الواقع الأرضى، وعندئذ أيضاً يصبح أمرها خرافة وتخريفاً بعد أن كان هدى ونوراً» (المرجع نفسه).

يتعين علينا إذن ألا نطلب من الجميل أن يكون خيراً، أو من الخير أن يكون جميلاً، أو من الجميل أو الخير أن يكون حقاً، فنحن إن فعلنا إنما نكون قد خلطنا بين المعايير وأسأنا التقدير.

* * *

لنفترض - جدلاً – أن الحق علاقة تقوم بين نوع بعينه من الجمل - هى القضايا التقريرية (declarative propositions) - وما يشير إليه محتواها من أوضاع. من هذا المنظور يتعين مفهوم الحق فى تلك القضايا التى تقرر أوضاعاً بعينها فى حال تحقق تلك الأوضاع بالفعل، بغض النظر ما إذا كان تحققها مشهوداً. ذلك أن صدق القضية لا يتوقف بأى حال على دراية البشر بصدقها بل يرتهن فحسب بمطابقتها للواقع المتعين. وفى مقابل هذا المفهوم الانطولوجى للحق، قد يكون فى وسعنا الحديث عن الحق بوصفه مفهوماً ابستمولوجياً شريطة أن نماهى بين ماصدقاته وماصدقات مفهوم الاعتقاد المبرر المجمع عليه. ومن البيّن أن الحق - فى هذا السياق الأخير - يعقل

بدلالة كون ماصدقاته تعبر عن موضع ملائم لإعمال الذهن البشرى لقدراته، ومن البيّن أيضاً أن المنطق يعد أداة مناسبة قد يكون من شأنها حسم الجدل الناتج عن اختلاف سبل البشر فى إعمال أذهانهم. وفضلاً عن معيار المنطق، لاريب أن للواقع سطوته فى حسم كثير من الأمور.

ولكن، أليس بالبمقدور - نظرياً على أقل تقدير - أن يعبر الواقع، بوضعه الذى يرتهن عليه، عما يريد البشر، وأن يكون موضعاً ملائماً للتثمين الاستاطيقى؟ إننى لاأنكر كون الواقع مغايراً فى العادة لإرادات البشر، فالعالم ليس مدينة فاضلة لايتحقق فيها سوى الخير، ولاأنكر أن الواقع - من منظوره الجمالى - مدعاة للضجر. فضلاً عن ذلك، فإننى أذهب إلى أن الفن الوصفى عادة ما ينحط عن معايير الإبداع الحقيقى، وإلى أن المبدع لايبدع إلا فى حال تجاوزه لما يتعين واقعاً ويتجسد حقيقة. ولكن، هل يستلزم هذا الأمر أن الممكن الأخلاقى والممكن الجمالى لايمتان إلى الحق بصلة، وهل يستلزم كون الحق يعقل دون أن يراد أو يحس؟

لاحظ أن القضايا الباطلة تتعلق بمفهوم الحق - انطولوجياً كان ابستمولوجياً - قدر تعلق القضايا الصادقة، ومن ثم فإن كون عالم الأخلاق يتحدث عن سلوكيات مثالية لاتتحقق فى الواقع لايعنى بالضرورة أن أحكامه لاتتسق مقولياً مع مفهوم الحق. إن هذا الأمر يشير إلى موطن خلل فى التمييز الذى يعقده سانتيانا بين «عالم الروح» أو عالم الإمكانات التى لم تتحقق و«عالم الواقع» أو عالم الإمكانات التى تحققت بالفعل؛ ذلك أن هذا التمييز يجعل القضايا الباطلة منتمية إلى عالم الروح، وذلك على اعتبار أن الأوضاع التى تقوم بوصفها ليست واقعية، رغم أن تلك القضايا قد لاتتعلق بذلك العالم إطلاقاً. فضلاً عن ذلك، فإن هذا التمييز يفضى إلى أحكام ينبو عنها العقل؛ هكذا نجد على سبيل المثال أن سانتيانا يقرر أن الحديث عن المثل العليا حال تحققها يحط من شأنها ويجعل أمرها تخريفاً، مغفلاً عدم وجود ما يحول دون أن يكون الخير واقعاً فى مستقبل طال مداه أو قصر. إن علماء الأخلاق يرومون أن تكون مدنهم الفاضلة مدناً

تشيد بالفعل، وإلا ما جدوى التفصيل فى طبائع تلك المدن، كما أنهم يجادلون مستعملين ذات المعيار الذى يعول عليه من ينشد الحق؛ ألا تراهم يجادلون بالبراهين العقلية فى محاولتهم الخلاص إلى أحكامهم الأخلاقية؟

على أن قائلاً قد يقول إن عالم الأخلاق - حين ينظر مبادئه - إنما يعنى بإطلاق أحكام معيارية (prescriptive judgements)، والأحكام المعيارية - لطبيعتها الإنشائية - لا تعد ماصدقاً ملائماً لمفهوم الحق. عندما يوجه كانت نصيحته بقوله «اعمل بحيث تعامل الإنسانية ممثلة فى شخصك»، فإن ما يقوله ليس عبارة تقريرية بل عبارة قيمية، ومن ثم فإن قوله لا يعد صادقاً ولا باطلاً، شأنه فى ذلك شأن عبارات النهى والاستفهام والتمنى والتعجب وسائر الأساليب الإنشائية. حقاً إن كانت لم يكن ليخلص إلى ما خلص إليه من أحكام لولا أنه أعمل ذهنه وجادل بعقله، إلا أن الحديث فى سياق الأخلاق غير قابل لأن يكون ماصدقاً ملائماً لقيمة الحق.

ولكن، أليس بالمقدور - نظرياً على أقل تقدير - إعادة صياغة الأساليب الإنشائية بحيث تعبر عن قضايا تقريرية دون أدنى إساءة لمحتواها؟ حين يقرر النحاة وجوب رفع الفاعل، ألا يقررون فى واقع الأمر قضية تقريرية مفادها أنه إذا أراد المرء أن يتحدث كما تحدث العرب الخلص فى الجاهلية فإنه ملزم برفع الفاعل، أو - إذا كانت رائحة المعيارية لاتزال تنبعث من هذه الصيغة - ألا يقررون أن المرء لايتحدث كما تحدث العرب ما لم يقم برفع الفاعل. وعلى نحو مماثل، ألا نستطيع إعادة صياغة الأحكام الأخلاقية بطريقة لا تشير بأى شكل لعبارات الوجوب والأمر؟ عندما ينصحنا عالم الأخلاق بوجوب أن نحبّ لأغيارنا ما أحببنا لأنفسنا، ألا يقرر فى واقع الأمر قضية تقريرية مفادها أن المرء لايسلك على نحو أخلاقى - وهذا أمر تختلف دلالاته باختلاف نظريات علم الأخلاق - مالم يحب لغيره ما يحب لنفسه؟ وأخيراً حين يأمرنا المشرع - فى السياقات الدينية - بإقامة الصلاة، ألا يقرر قضية تقريرية مفادها أن المرء لن يفوز بنعيم الجنة، ولن ينجو من جحيم الآخرة، ما لم يقمها؟

من كل هذا، نخلص إلى أن الإرادة التى يعوّل عليها فى سياق الأخلاق والدين تعول بدورها على العقل الذى يستقرئ الحق، وأن الفصل بين قيمتى الحق والخير ليس حاسماً بالدرجة التى يزعمها سانتيانا. إن عالم الأخلاق وعالم الدين ليست عوالم وهمية، أو لنقل إن التمييز بين عالم الواقع وعالم الإمكان لا يسوّغ بذاته وهمية ذينك العالمين (الأخلاقى والدينى).

* * *

على ذلك، وبغض النظر عن صحة ذلك التمييز، فإن سانتيانا محق فى قوله بوجوب عدم تطبيق معايير الحق ومعايير الفضيلة على سياقات الإبداع الفنى، رغم أنه يخلص إلى قوله ذاك معولاً على ذات التمييز. ومبلغ ظنى أن ذلك الوجوب إنما يرجع إلى طبيعة الفن وطبيعة الإحساس البشرى بالقيم الجمالية. بيد أن الحديث عن تلك الطبيعة ليس بيسر الحديث عن عالم الأخلاق، ولعل فى إشاراتى العابرة التى استهللت بها هذا الفصل ما يمكّن من التعرف على بعض سمات تلك الطبيعة.

* * *

الفصل العاشر

الجائز والمباح

«لا تكون قيمة النتاج أو الإبداع فيما يعكسه من أبعاد الثورة المتحققة ، بقدر ما يكون فيما يختزنه أو يشير إليه من أبعاد الثورة الآتية».

«أدونيس»

يلعب الإمكان - الذى يعد ضرباً من ضروب الاحتمال - دوراً لا يستهان به فى السياقات المعيارية - لا سيما الفقهية والنحوية منها - وهذا يتضح على نحو الخصوص فى فكرة الجواز وفكرة الإباحة، وإن لم يقتصر عليهما. وكما أسلفنا فى الفصل الأول من هذا الكتاب، فإن الجائز - على وجه العموم - يفترض وجود جملة من الأحكام المعيارية (normative judgements)، وذلك على اعتبار أن مثل هذه الأحكام عادة ماتعنى بتحديد فئة من السلوكيات التى يتعين على ممارسى النشاط المعنى القيام بها (أو الكف عنها) كيما يكون انتماؤهم لهذا النشاط مشروعاً، وعلى اعتبار أن مكمل (complement) تلك الفئة لا يعدو أن يكون سلوكيات جائزة لا يتوقف انتماء أولئك الممارسين لذلك النشاط على قيامهم بها أو عزوفهم عنها. وكما لا يخفى، فإن السلوكيات التى يتوجب القيام بها طبقاً لأى سياق معيارى قد لاتكون على قدر متساوٍ من الأهمية، ومن ثم فإن عدم القيام بها قد لايؤثر بذات الدرجة فى قدر انتماء تاركها للنشاط المعنى. بكلمات أخرى، فى الدين كما فى النحو - كما فى أى نشاط معيارى آخر - قد تكون هناك مراتب وأولويات، وفى الدين - على وجه الخصوص - يتعلق هذا الأمر بما يحصل عليه المرء من ثواب أو بما يتعرض له من عقاب.

هكذا نجد أن السياقات الدينية تنطوى على ذلك القبيل من الأحكام، وهذا بالضبط هو مكمن قيام مفهوم الإمكان - المتضمن فى فكرة المباح - بدور لا يستهان به فى تلك السياقات.

* * *

الحكم الشرعى - أو الحكم المعيارى من وجهة نظر الشرع - هو فى اصطلاح الأصوليين خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، وهو إما أن يكون تكليفياً يتعلق بفعل المكلف على جهة الطلب أو التخيير، أو أن يكون وضعياً يتعلق بفعل المكلف على جهة الوضع، بمعنى أنه يقتضى وضع شئ سبباً أو مانعاً أو شرطاً لآخر (خلاف، ص 100).

على هذا النحو، تنقسم الأفعال إلى ثلاثة أنواع:

* أفعال مكلفة طلباً، ومثالها الوفاء بالعقود - طبقاً لقوله تعالى «أوفوا بالعقود» - والكف عن السخرية من الآخرين - طبقاً لقوله «لايسخر قوم من قوم». ومن البيّن أن الفروض والمحرمات تعد من هذا المنظور أحكاماً تكليفية، رغم أنه يتوجب التمييز بينهما بخصوص مفهومى الثواب والعقاب؛ ذلك أن الفرض مثاب صاحبه معاقب تاركه، فى حين أن المحرم قد لا يثاب تاركه وإن عوقب مرتكبه.

* أفعال مكلفة تخييراً، ومثالها أخذ الزوج بدلاً من زوجته نظير تطليقه إياها، عملاً بقوله تعالى «فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به». وواضح أن أفعال التخيير قد يثاب عليها - كالصلاة النافلة - وقد لا يثاب عليها - كالصيد بعد التحلل - وإن تشابهت فى عدم تعرض تاركها للعقاب.

* أما الأفعال المكلفة وضعاً - كالقتل بوصفه مانعاً للإرث، عملاً بقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «لا يرث القاتل» - فمن البيّن أنها قد تكون فروضاً يحظى صاحبها بالثواب ويتعرض تاركها للعقاب، وقد تكون محرمات يتعرض صاحبها

للعقاب وقد يحظى تاركها بالثواب.

فى المقابل، الحكم الشرعى فى اصطلاح الفقهاء هو الأثر الذى يقتضيه خطاب الشارع فى الفعل، ولذا فإنه إما أن يكون واجباً أو مندوباً أو مباحاً أو مكروهاً أو محرماً (المرجع نفسه، ص 100 - 105).

هذا على المستوى الشرعى، أما على المستوى المنطقى - أى على مستوى الإمكان النظرى - فيمكن تقسيم الأفعال على النحو التالى:

(أ) 1 - أفعال يثاب عليها ويعاقب عليها.

2 - أفعال يعاقب عليها ويعاقب على تركها.

3 - أفعال يثاب على تركها ويعاقب على تركها.

4 - أفعال يثاب عليها ويثاب على تركها.

واضح أنه بالإمكان الاستطراد فى التفصيل فى هذا النوع من الأفعال، فالنمط الأول على سبيل المثال قد ينقسم بدوره إلى أفعال يثاب على تركها ولا يعاقب على تركها، وأفعال يثاب على تركها ويعاقب عليه أيضاً. من الواضح أيضاً أن كل هذه الأفعال - وإن أمكنت على المستوى المنطقى – تعد مستحيلة على المستوى الشرعى، وذلك على اعتبار أن وجودها لا يتسق وعدالة أى مشرع، بله المشرع العادل.

(ب) 1 - أفعال يثاب عليها ويعاقب على تركها.

2 - أفعال يثاب عليها ولا يعاقب على تركها.

3 - أفعال يعاقب عليها ويثاب على تركها.

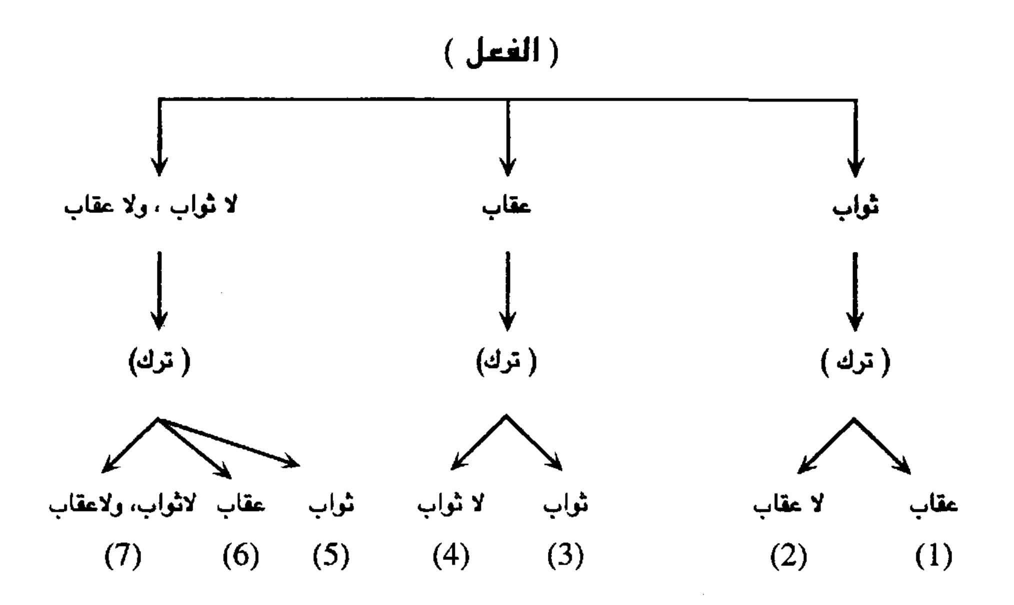
4 - أفعال يعاقب عليها ولا يثاب على تركها.

5 - أفعال لا يثاب عليها ولا يعاقب عليها، ويثاب على تركها.

6 - أفعال لا يثاب عليها ولا يعاقب عليها، ويعاقب على تركها.

7 ـ أفعال لا يثاب عليها ولا يعاقب عليها، ولا يثاب على تركها، ولا يعاقب على تركها.

هذا النمط من الأفعـال الممكنة على المسـتويين الشـرعي والمنطقي ناتج عن التقسيم التالي:



الأمثلة التالية توضح هذه الأنواع:

(1) الفرض، ومثاله إقامة الصلاة التي يثاب عليها فعلها ويعاقب على تركها.

(2) المندوب، ومثاله صلاة الجماعة التي يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها.

(3) بعض المحرم، كالإذعان لهوى النفس حال التمكن الذي يعاقب على فعله ويثاب على تركه.

(4) بعض المحرم، كالزواج من الأختين الذي يعاقب على فعله ولا يثاب على تركه.

(5) كأخذ الدية الذى لا يثاب ولا يعاقب على فعله ويثاب على تركه.

(6) كالوفاء بالنذر، الذى لا يثاب ولا يعاقب على فعله، ويعاقب على تركه.

(7) بعض المباح، كالصيد بعد التحلل الذى لا يثاب ولا يعاقب على فعله، ولا يثاب ولايعاقب على تركه.

* * *

يقرر الدكتور محمد عابد الجابرى فى كتابه «تكوين العقل العربى» أنه «إذا جاز لنا أن نسمى الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها «حضارة فقه»، وذلك بنفس المعنى الذى ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها إنها «حضارة فلسفة» وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنها «حضارة علم وتقنية»» (الجابرى، ص 96). لقد كان الفقه - على حد تعبير الجابرى - «أعدل الأشياء قسمة بين الناس فى المجتمع العربى الإسلامى، كما أن هذا الفرع من فروع العلم كان قد احتل الدرجة الأولى دون منازع فى المنتجات الفكرية لتلك الحضارة. غير أنه يتعين علينا أن نميز - فيما يضيف الجابرى - بين نوعين من الفقه، الفقه العملى والفقه النظرى:

«ففى زمن النبى والصحابة وحتى أواخر العهد الأموى، كان الفقه «واقعياً لانظرياً، فإنما كان الناس يبحثون عن حكم الحوادث ويسألون عنها بعد وقوعها أو يتقاضون فيها فتعالج بالحكم الذى تقتضيه الشريعة ولم تكن الحوادث تفترض افتراضاً» أما بعد ذلك وابتداء من عصر التدوين فلقد «أصبح الفقه يثمر من النظر والافتراض أكثر مما يثمر من الوقائع والفعل». لقد أصبح الفقه أشبه ما يكون برياضة ذهنية تفترض فيها الحوادث افتراضاً ويبحث لها عن حلول... وفى عملية الافتراض تلك لم يكن الفقهاء يتقيدون «بالممكن الواقعى»، بل لقد ذهبوا مع «الممكنات الذهنية» إلى أبعد مدى.. إن علم المواريث (الفرائض) كان أقرب إلى

الرياضيات من أى علم آخر فى الثقافة العربية.. إننا نكاد نجزم بأن «الجبر العربى» يدين فى وجوده للفقه والفقهاء» (المرجع نفسه، ص - 99 98).

وفى هذا الخصوص نود أن نشير إلى أن وجوب وجود فرع معرفى متكامل لايعنى فحسب بما يشيع من سلوكيات بل يهتم أيضاً بما يمكن القيام به منها أمر يستدعيه كون الدين قانوناً للمعاملات البشرية بشتى ضروبها. بيد أن هذا الأمر بذاته ليس مدعاة للإمعان فى تفصيل هذا الفقه الافتراضى، إذ يتعين أن توجد سبل للقياس على الأحكام والأصول والعامة تعفى الفقهاء من مهمة البت فى شأن كل سلوك افتراضى، وهى مهمة لاسبيل لاستكمالها وذلك على اعتبار لاتناهى عدد السلوكيات الافتراضية. إن مصالح البشر ـ فيما يقرر عبد الوهاب خلاف ـ «لا تنحصر جزيئاتها ولاتتناهى أفرادها وإنما تتجدد بتجدد أحوال الناس وتتطور باختلاف البيئات، وتشريع الحكم قد يجلب نفعاً فى زمن وضرراً فى آخر، وفى الزمن الواحد قد يجلب نفعاً فى بيئة ويجلب ضرراً فى بيئة أخرى» (خلاف، ص 84). وبطبيعة الحال، فإن تفصيلات الفقه الافتراضى قد لاتكون كلها جديرة بعناء البت فى أمرها، وقد يكون العناء بأمرها على حساب قضايا أكثر أهمية لاسيما فى حال اعتبار إمكان القياس على الأحكام العامة.

* * *

الجواز النحوى ضرب آخر من ضروب الممكن، وهو يعبر عن ظاهرة أصيلة فى بناء النحو العربى المعيارى، ولا يمثل عند النحاة شذوذاً عن القواعد، ولذا فإنه يتقابل مع ما يخضع صراحة لتلك القواعد، قدر ما يتقابل مع الشذوذ الذى يمثل خروجاً عنها ويحتاج إلى تأويل كيما يطرد معها (الطلحى، ص 87). وإذا اقتصرنا على مفهوم الاسم، نعثر على التصنيف التالى:

1 ـ أسماء لا تقبل سوى الرفع كالفاعل والمبتدأ.

2 ـ أسماء لا تقبل سوى النصب، كالحال المفردة.

3 ـ أسماء لا تقبل سوى الجر، كالمضاف إليه.

4 ـ أسماء تقبل الرفع والنصب، كخبر ما (ما هذا بشراً، ما هذا بشر) والمفعول به عند بناء الفعل للمجهول (ليجزى قوم، ليجزى قوماً) والاسم التالي لليس («ليس البرَ أن تولوا وجوهكم..»، وأما الجود منك فليس جودٌ).

5 ـ أسماء تقبل الرفع والجر، كالاسم المعطوف على جملة فعلية مصدرة بمذ (مذ يومان، مذ يومين).

6 ـ أسماء تقبل النصب والجر، كالاستثناء بحاشا، وتابع المستثنى بسوى.

7 ـ أسماء تقبل الرفع والنصب والجر، كقول عمر رضى الله عنه «إنا لا ندخل كنائسهم من أجل التماثيل التى فيها ، الصور» حيث تجر «الصور» على البدل، وتنصب على إضمار فعل، وترفع على إضمار مبتدأ.

وواضح أن الاسم لا يقبل الجزم نحواً على إمكان الجزم على المستوى المنطقى.

هذا بالنسبة للأسماء؛ أما بخصوص الأساليب فإن تقسيمها قد يتعدد على نحو يصعب حصره، ولعل الصفة المشبهة خير شاهد يستدل به على هذا الأمر. لقد تسنى للخضرى ـ فى حاشيته على شرح ابن عقيل ـ أن يعدد أربعة عشر ألفاً وأربعمائة شكل ممكن منطقياً من شكول تلك الصفة، مشيراً إلى تعذر مائة وأربعة وأربعين منها على المستوى النحوى (الطلحى، ص 226). أما الخليل ابن أحمد فقد «أخذ يركب الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض مثنى وثلاث ورباع مستنفذاً فى ذلك كل التراكيب الممكنة.. مسقطاً المكرر منها، إلى أن تم له استخراج جميع الألفاظ التى يمكن أن تتركب من الحروف الهجائية العربية... فبلغت حسب ما نقله بعض المؤرخين (12305412) لفظاً» (الجابرى، 1، ص 82).

وغنى عن البيان أن الاستطراد فى سرد هذه الإمكانات هو من قبيل سرد

الممكن نحواً، وأن إمكان التعدد ها هنا إنما يرجع إلى إمكان تعدد الألفاظ والأساليب ـ التى يستطيع متحدث العربية استعمالها ـ على نحو لامتناهٍ. وكما أسلفنا، فإن الإبداع الحقيقى لا يكمن فى تعدد الإمكانات قدر كمونه فى تحديد ما يستحق منها عناء التحقق. وبطبيعة الحال، ليس بالمقدور ـ بشكل مسبق ـ البت فى أمر ما يستحق ذلك العناء، فالسياقات تختلف، والمقاصد تتنوع، وقد يتعذر وجود حد أدنى يتعين استيفاؤه فى كل السياقات.

* * *



هكذا اطلعنا على جملة من السياقات التى يرد فيها لفظ الاحتمال، وهكذا تسنى لنا أن نرى كيف أن هذا المفهوم يتجذر فى مختلف أنشطة البشر. ولنا - للتوكيد على أصالة وخصب هذا المفهوم وعلى الوشائج الآصرة التى تقوم بينه وبين بشرية البشر - أن نتخيل الهيأة التى كان يمكن أن تكون عليها حيواتهم لو كان بمقدورهم الخلاص تماماً من ذلك المفهوم. هنا نتذكر ثانية عبارة كازنتزاكى القائلة بوجوب أن نعمل أذهاننا كيما لا يحولنا اليقين إلى حمقى. هب أننا نعرف - بيقين تام وبشكل مسبق - مترتبات كل سلوك نقوم به، وأنه فى وسعنا أن نتوقع - على نحو جازم - كل السلوكيات التى سوف يقوم بها الآخرون. بكلمات أخرى، هب أن المستقبل برمته قد أماط اللثام عن نفسه، فاستُبينت كل تفاصيله، بحيث لم يعد لمفهوم الاحتمال أى ماصدق يتعين فيه. أية إثارة ستنطوى عليها حيواتنا، وأى نوع من الكائنات جدير بالرثاء سنكون؟ هل سيتسنى لكائنات كتلك أن تمارس أى نمط من الإبداع؟ وهل سيكون بمقدورها الإفصاح عن أية قدرات خلاقة؟ مبلغ ظنى أنها لن تستحوذ أصلاً على مثل تلك القدرات، وأنها ستكون أشبه ما تكون بالأجهزة التى تؤدى وظائفها على أكمل وجه.

وبطبيعة الحال، ستمارس نواميس الكون سلطتها على مثل هذه الأجهزة، وسيفت الزمن فى عضدها فتصاب بالعطب بمجرد انتهاء عمرها الافتراضى.

تأمل معى هذه القصيدة الرائعة لخليل حاوى، وتساءل معى:

* إذا كانت الأجهزة البشرية تتطبع بالطبائع التى أتينا على ذكرها، أيكون بمقدورها أن تنتج عملاً إبداعياً كهذا؟

* وإذا كانت الحياة - كما يصورها حاوى - جحيماً وهى تحفل بما تحفل به من إمكانات، فكيف سيكون حالها لو أن أغلال الواقع قد كبلت يديها وأوثقت قيودها؟

* وهل بمقدور المرء أن يبدع هكذا إبداع فيما لو أذعن لثوابت الواقع، أم أن المبدع لايبدع ما لم يتمرد عليها ويكابد أمر تعيين الإمكانات التى تستحق عناء التحقق؟

بعد أن طوف على الشاطئ الغربى، واكتوى بأواره، ها هو صاحبنا يعود للشرق العريق، عله يجد فيه مطرحاً تستكين فيه أعصابه الحرى ويلملم فيه رؤاه:

«بعد أن عانى دوار البحر

والضوء المداجى عبر عتمات الطريق

ومدى المجهول ينشق عن المجهول

عن موت محيق

ينشر الأكفان زرقاً لغريق

وتمطت فى فراغ الأفق أشداق كهوف

لفها وهج الحريق

بعد أن راوغه الريح

أسلمه الريح

للشرق العريق

* * *

حط فى أرض حكى عنها الرواة

حانة كسلى، أساطير، صلاة

ونخيل فاتر الظل رخى الهينمات،

مطرح رطب يميت الحس فى أعصابه الحرى
يميت الذكريات،
والصدى النائى المدوى
وغوايات الموانى النائيات
آه لو يسعفه زهد الدراويش العراة
دوختهم حلقات الذكر فاجتازوا الحياة
حلقات ، حلقات،
حول درويش عتيق
شرشت رجلاه فى الوحل وبات
صامتاً يمتص ما تنضحه الأرض الموات
فى مطاوى جلده ينمو طفيلى النبات
طحلب شاخ على الدهر ولبلاب صفيق
غائب عن حسه لا يستفيق
حظه من موسم الخصب المدوى فى العروق
رقع تزرع بالزهو الأنيق
جلده الرث العتيق
* * *
ـ هات خبر عن كنوز سمرت عينيك فى الغيب العميق
ـ قابع فى مطرحى من ألف ألف
قابع فى ضفة «الكنج» العريق
طرقات الأرض مهما تتناءى
عند بابى ينتهى كل طريق
وبكوخى يستريح التوأمان :
الله والدهر السحيق

وأرى، ماذا أرى،

موتاً، رماداً، وحريق،

نزلت فى الشاطئ الغربى،

حدق، ترها، أم لا تطيق؟

ذلك الغول الذى يرغى،

فيرغى الطين محموماً، وتنحم الموانى،

وإذا بالأرض حبلى تتلوى وتعانى،

فورة فى الطين من آن لآن،

فورة كانت أثينا ثم روما،

وهج حمى حشرجت فى صدر فان،

خلفت مطرحها بعض بثور،

ورماد من نفايات الزمان،

ذلك الغول المعانى

ما أراه غير طفل من مواليد الثوانى

ويداً شمطاء من أعصابه تنسل

أكفاناً له،

والموت دانى.

وترانى،

قابعاً فى مطرحى من ألف ألف

قابعاً فى ضفة الكنج العميق،

طرقات الأرض مها تتناءى

عند بابى ينتهى كل طريق،

وبكوخى يستريح التوأمان:

الله ، والدهر السحيق.

أترى حملت من صدق الرؤى ما لا تطيق؟

* * *

ـ خلنى ، ماتت بعينى منارات الطريق.

خلنى أمض إلى ما لست أدرى.

لن تغاوينى الموانى الناثيات ،

بعضها طين محمى

بعضها طين موات

آه كم أحرقت فى الطين المحمى

آه كم مت فى الطين الموات

لن تغاوينى الموانى النائيات

خلنى للبحر ، للريح، لموت

ينشر الأكفان زرقاً لغريق

مبحر ماتت بعينيه منارات الطريق

مات ذاك الضوء فى عينيه مات

لا البطولات تنجيه، ولا ذل الصلاة».

* * *

لو لم يكن ثمة محتمل، لو كان اليقين ينشب أظافره فى فؤاد حاوى، أترى كان بمقدوره أن يمضى إلى ما ليس يدرى؟ ألا ترى أن خلاص الشاعر إنما يكمن فى الارتحال إلى « آفاق المحتمل»، عله يجد فيها ما ظمئت إليه روحه؟

أما أمل دنقل، فإنه يحدثنا عن نوعين من أنواع الطيور، ولكأنى به يحدثنا عن نوعين من أنواع البشر: بشر أقعدتهم ثوابت الواقع فارتهنوا بقيودها، وآخرون تمردوا عليها فانعتقوا من أغلالها. لقد خلق الله للطيور أجنحة كيما تطير بها، وخلق الله للبشر الخيال لذات المقصد؛ لكن هناك طيور داجنة بقدر ما هناك بشر داجنة:

«الطيور مشردة فى السموات

مشردة

ليس لها أن تحط على الأرض

ليس لها

غير أن تتقاذفها فلوات الرياح

ربما تتنزل

تتنزل كى تستريح دقائق

فوق النخيل

النجيل

التماثيل

أعمدة الكهرباء

حوافى الشبابيك والمشربيات

والأسطح الخرسانية

اهدء

اهدء

ليلتقط القلب تنهيدة

والفم العذب تغريدة

والقط الرزق

القط الرزق

سرعان ما تتفزع

تتفزع من نقلة الرجل

من نبلة الطفل

من ميلة الظل عبر الحوائط

من حصوات الصياح.

* * *

الطيور معلقة فى السموات

فى يد العنكبوت الفضائى للريح

مرشوقة فى امتداد السهام المضيئة للشمس

رفرف،

رفرف،

فليس أمامك والبشر المستبيحون

والمستباحون

صاحون،

ليس أمامك غير الفرار

الفرار الذى يتجدد كل صباح

* * *

والطيور التى أقعدتها مخالطة الناس

مرت طمأنينة العيش فوق مناثرها،

فانتخت

وبأعينها،

فارتخت

وارتضت

أن تقاقأ حول الطعام المتاح

ما الذى يتبقى لها

غير سكينة الذبح

غير انتظار النهاية

إن اليد الآدمية واهبة القمح

تعرف كيف تسل السلاح

* * *

الطيور ، الطيور ، تحتوى الأرض جثمانها فى السقوط الأخير

والطيور التى لا تطير

طوت الريش واستسلمت

هل ترى علمت

أن عمر الجناح

قصير قصير

الجناح حياة

والجناح ردى

والجناح نجاة

والجناح سدى»

* * *

حقاً إن الجناح سدى ما لم تكن للاحتمال آفاق !

* * *

لكن مطلب الاحتمال ليس ضرورياً فحسب للبوح عن إبداعات النشاط الفنى، بل يسرى الأمر ذاته على أنشطة البشر الأخرى. لقد أشرنا إلى الدور الذى يقوم به الاحتمال فى سياق القوانين العلمية وفى تحديد طبائع النشاط العلمى، وسوف أختتم هذه الخاتمة بحديث مقتضب عن دوره فى النشاط الدينى.

لن أعنى هنا بمفهوم الجواز حين يرد فى السياقات الفقهية، فقد عنيت به فى الفصل الأخير، فضلاً عن أنه بالإمكان أن تكون هناك أديان وضعية أو سماوية لا تقرر نصوصها إلا ما يتوجب القيام به من طقوس، بحيث لا تتساوى الأطراف، ولا يكون بالمقدور القيام بسلوكيات مغايرة. ولكن هب أن أفعال البشر قد قدرت عليهم سلفاً وأنه لا يتسنى لهم القيام إلا بما يقومون به بالفعل. أترى ـ فى مثل هذا السياق ـ سيكون لفكرة الحساب ـ التى تعول عليها كل الأديان ـ دلالة تتسق وصفة العدل المطلق التى

تعزى للذات الإلهية؟ هذا لا يعنى أن إشكالية القضاء والقدر - أو إشكالية الحرية البشرية - غير قابلة لأن تثار إلا فى مثل ذلك السياق. حقاً إنها تثار حتى فى سياق علم الله المسبق بمستقبل أفعال البشر وجهلهم بكنه تلك الأفعال؛ لكنها - حال إثارتها فى هذا السياق الأخير - قابلة لأن تحل بمجرد التمييز بين مفهوم الحرية الانطولوجية ومفهوم الحرية الابستمولوجية، وهذا أمر كنت أسهبت فى تفصيله فى موضع آخر (الحصادى، 3، ص 99 - 110).

فضلاً عن ذلك، فإن ثمة ما يعرف فى الأدبيات الدينية بالفقه الافتراضى، وهو علم كان علماء الإسلام قد أمعنوا فى تفصيله. الفكرة الأساسية التى يعول عليها هذا الفقه مفادها أن النصوص الدينية متناهية، فى حين أن المواقف البشرية التى قد يتعرض لها البشر غير قابلة للحصر. النهج المستعمل فى هذا العلم هو القياس بين المواقف المنصوص عليها وتلك التى يمكن حدوثها، والإفتاء بشأن هذه المواقف الأخيرة بطريقة تتسق وتلك النصوص.

من البيّن أن إمعان علماء الإسلام فى تفاصيل ذلك العلم لا يعدو أن يكون نتيجة متوقعة للاتناهى مجاله، فلا حد يحد الاحتمال سوى المحال أو قصور الخيال. من البيّن أيضاً أن ذات الأمر يسرى بنفس القدر على النحو ذى القواعد متناهية العدد وعلى الأساليب الممكنة التى قد يتحدث بها البشر، الأمر الذى يفسر بدوره إمعان النحاة فى تفصيل علومهم.

على ذلك، يتعين ألا نشتط فى تبجيل مفهوم الاحتمال، فلاريب أن للإمعان فى مثل تلك التفاصيل مترتبات قد لاتحمد عقباها. لقد ترهل النحو العربى على نحو ينبو عنه الذوق واكتض بجزيئات لم تكن فى واقع الأمر جديرة بعناء التقنين، وهذه نتيجة تساهم إلى حد كبير فى تفسير العناء الذى يلاقيه متعلمو اللغة العربية، فضلاً عن أن الانشغال بفن الممكن فى سياق ضرب بعينه من ضروب المعرفة قد يكون بالفعل على حساب الانشغال بذلك الفن فى سياقات معرفية أخرى ليست أقل جدارة بالاهتمام من

النحو والفقه، كالعلوم الطبيعية والفنون بمختلف أنواعها والتقنية التى أضحت مقياساً لمدى قدرة الشعوب على السيطرة على مقدرات بيآتها. إن الفارق بين التقدم الذى أحرزه العرب فى ذينك الفرعين من فروع المعرفة، والتقدم الذى أحرزوه على المستويات العلمية والفنية والتقنية فارق لا تكاد تخطئه العين، ولعل ما أشرت إليه فى هذا المقام يفسر جزئياً على أقل تقدير لماذا أضحى حالنا على ما هو عليه.

لقد كرس الموروث العربى فكرة التجويز، التى تتناقض صراحة مع فكرة الحتمية التى يقوم عليها العلم، حتى تسنى لهم النبوغ فى فروع المعرفة التى تعول عليها (الفقه، النحو، التنجيم، القيافة، الفراسة، ...)؛ وها هو أبو حامد الغزالى، بعد أن أنهى عرض «علوم القشرة» و«علوم الألباب»، يقول:

> «ولعلك تقول إن العلوم وراء هذه كثيرة كعلم الطب والنجوم وهيئة العالم وهيئة بدن الإنسان وتشريح أعضائه... فاعلم أنا إنما أشرنا إلى العلوم الدينية التى لابد من وجود أصلها فى العالم حتى يتيسر سلوك طريق الله تعالى والسفر إليه. أما هذه العلوم التى أشرت إليها فهى علوم، ولكن لا يتوقف على معرفتها صلاح المعاش والمعاد ولذلك لم نذكرها» (الجابرى، ص 289).

هكذا لم يعد لغير الفقه والنحو أى مكان فى هذا التصنيف الذى اعتد به الكثير من علماء العرب، وهكذا ـ فيما يقرر الجابرى ـ «انتصر «العقل المستقيل» فى الغزالى على كل نبضات عقله.. لقد انتصرت فيه الهرمسية الهاربة من الدنيا على الفقيه المتكلم المناضل... فهل نحتاج بعد هذا إلى القول بأن انتصار «العقل المستقيل» فى الغزالى قد خلف جرحاً عميقاً فى العقل العربى مازال نزيفه يتدفق، وبشكل ملموس، من كثير من العقول العربية إلى الآن» (المرجع نفسه، ص 289 - 290).

* * *

ثبت المصادر

أولا : المصادر العربية :

1 ـ أدونيس: «مقدمة للشعر العربى»، بيروت، دار العودة، 1983.

2 ـ بدوى، عبد الرحمن: «فى الشعر الأوروبى المعاصر»، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965.

3 ـ الجابرى، محمد عابد: «تكوين العقل العربى: نقد العقل العربى (1)»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

4 ـ الحاج، أنسى: «أصدق ما فى الحب قاتله»، لندن، مجلة الناقد، العدد (54)، 1992، ص 4 - 5.

5 ـ الحصادى، نجيب: (1) «تقريظ العلم»، 1990،

(2) «نهج المنهج»، 1991،

(3) «معيار المعيار»، ,1992،

(4) «ليس بالعقل وحده»، ,1992

مصراته، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.

(5) «أسس المنطق الرمزي المعاصر»، بنغازي، دار النهضة العربية، بيروت ،1993.

6 ـ خلاف، عبد الوهاب: «علم أصول الفقه»، الكويت، دار القلم، 1983.

7 ـ ديورانت، ول: «قصة الفلسفة»، ترجمة: فتح الله المشعشع، بيروت، مؤسسة المعارف، 1966.

8 ـ الطلحي، مراجع: «الجواز النحوي ودلالة الإعراب على المعنى»، بنغازي، منشورات جامعة قاريونس، 1989.

9 ـ عبد المعطي، علي: «فلسفة الفن: رؤية جديدة»، بيروت، دار النهضة العربية، 1985.

10 ـ سامون، ويسلي: «المنطق»، ترجمة: جلال موسى، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1986.

11 ـ كازنتزاكي، نيكوس: (1) «الطريق إلى غريكو»، 1980.
(2) «تقرير إلى غريكو»، 1983.
ترجمة: ممدوح عدوان، بيروت، مكتبة النهضة العربية.

12 ـ نجيب، زكي: «من زاوية فلسفية»، بيروت، دار الشروق.

13 ـ هوسيمان ، دني: «علم الجمال»، ترجمة: ظافر الحسن، تقديم: كمال الحاج، بيروت، منشورات عويدات، 1983.

* * *

ثانيا : المصادر الأجنبية :

1 - J. L. Austin: "Other Minds", Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume XX (1946).

2 - I. Berlin: "The Croocked Timber of Humanity", Henry Hardy (ed.), Fontana Press, Glasgow, England, 1990.

3 - C. Hempel: "Probabilistic Explanation", in "Readings in the Philosophy of Science", B. Brody (ed.), Prentice - Hall, Inc., Englewood cliffs, New Jersey, U.S.A., PP. 28 - 38.

4 - T. Kuhn (1): "Logic of Discovery or Psychology of Research", in "Criticism and the Growth of Knowledge", I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), Cambridge University Press, U.S.A., 1970.

5 - T. Kuhn (2): "The Structure of Scientific Revolutions", Second edition, Dickenson Publishing Co., Inc., 1972.

6 - I. Lakatos: "Methodology of Scientific Research Programmes", in "Criticism and the Growth of Knowledge", I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), Cambridge University Press, U.S.A., 1970.

7 - E. Partridge: "Usages and Abusages" Penguin Books, Middlesex, England, 1980.

8 - K. Popper: "Objective Knowledge: An Evolutionary Approach", Clarendon Press, Oxford, 1972.

9 - F. Waisman: "How I See Philosophy", in "Logical Positivism", A. J. Ayer (ed.), MacMillan Publishing Co., Inc., N.Y., U.S.A., 1970, PP. 345 - 380.

10 - A. B. Wolf: "Functional Economics", in "The Trend of Economics", R. G. Tugwell (ed.), Alfred A. Knop, Inc., 1924.

* * *